

Αφιερώνεται εξαιρετικά
στη σύζυγό μου Σταυρούλα
και στα παιδιά μου
Βλάσιο και Θεοδοσία

«Προσπάθησα με μεγάλη προσοχή, όταν είχα να κάνω με ανθρώπινες πράξεις, να μην περιγελάσω, να μην οικτίρω, να μην αναθεματίσω, αλλά να κατανοήσω»

Βενέδικτος Σπινόζα
Πολιτική Πραγματεία

ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΗΣ ΥΣΤΕΡΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ

Η διατήρηση και ο μετασχηματισμός τους από τη χριστιανική κοινωνία

Πρόλογος	5
Εισαγωγή	8
Α' μέρος Το τελετουργικό της κατασκευής των φυλακτών	
Οι «Μαγικοί» Πάπυροι	15
Τα Άρρητα έργα	22
Βίβλοι απόκρυφοι και ψευδεπίγραφοι	28
Περί Ειμαρμένης / Η δύναμη της Κοσμικής Συμπάθειας	34
Περί Προνοίας / Αstroλογία και φυλακτά	40
Η δύναμη των λίθων και των μετάλλων	49
Ιερά ζώα και βότανα	56
Η ζωή των μορφών	61
Ο μικρόκοσμος των συμβόλων	66
Ψιθυρίζοντας τα ιερά ονόματα: ξόρκια, επωδές και χαρακτήρες	70
Β' μέρος Από τα τελέσματα των εθνικών στα φυλακτήρια των χριστιανών	
Απολλωνίου Τυανέως τα τελέσματα	79
Μεγαλύνουσι τα φυλακτήρια αυτών	86
Γ' μέρος Κατηγορίες φυλακτών	
Ο πολυπαθής οφθαλμός / Τα φυλακτά του φθόνου και της βασκανίας	99
Χαριτήσια και νικητικά / Τα φυλακτά της επιτυχίας	111
Κεστός ιμάς / Τα φυλακτά του έρωτα	125
Ομόνοια- Concordia / Τα φυλακτά του γάμου	141
Βοήθι τη φορούσα / Τα φυλακτά της γυναίκας και του παιδιού	157
Φυλακτήριον προς νόσους / Τα φυλακτά της υγείας	171
Ο φυλάσων και διασώζων τας ψυχάς των ανθρώπων / Τα διαβατήρια φυλακτά της ψυχής	183
Επίλογος	207
Βραχυγραφίες	209
Πηγές	211
Γενική Βιβλιογραφία	228
Εικόνες	265

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ενασχόλησή μου με το «μαγικό» κόσμο των φυλακτών ξεκίνησε πριν από 15 χρόνια περίπου όταν, νέος αρχαιολόγος τότε, έψαχνα να βρω τα «δικά» μου ενδιαφέροντα. Όχι βέβαια ότι όλο αυτό το μεγάλο διάστημα απαιτήθηκε για την ολοκλήρωση της συγκεκριμένης μελέτης. Άλλες υποχρεώσεις συνετέλεσαν σε αυτή την καθυστέρηση. Παράλληλα όμως αυτός ο μακρύς χρόνος μου πρόσφερε επιστημονική εμπειρία, που νομίζω ότι τελικά απέβη υπέρ της έρευνας. Συνέβαλε σε μια ωριμότερη αντιμετώπιση των φυλακτών ως αρχαιολογικών αντικειμένων και κυρίως στην κατανόηση των ανθρώπων που τα χρησιμοποιούσαν.

Στο μακρύ αυτό ταξίδι μου προς τη γνώση, είχα την τύχη να έχω πολλούς και αξιόλογους συνοδοιπόρους.

Ο καθηγητής κος Δημήτρης Κυρτάτας, πρόεδρος της τριμελούς επιτροπής, με πραγματικό ενδιαφέρον έσκυψε πάνω στα κείμενα μου, οδηγώντας με στις σωστές και απαραίτητες διορθώσεις–συμπληρώσεις. Οι δρόμοι της έρευνας που μου υπέδειξε, οι ουσιαστικές παρατηρήσεις του, η θερμή συνδρομή του και η εμπιστοσύνη με την οποία περιέβαλε την εργασία αυτή, θα αποτελούν οδηγό μου στο μέλλον. Επίσης, θα ήθελα να τον ευχαριστήσω για τη μεγάλη υπομονή που υπέδειξε, όταν δε μπόρεσα να τηρήσω τις σχετικές προθεσμίες.

Από τη θέση αυτή θα ήθελα να ευχαριστήσω και τους δύο άλλους καθηγητές της τριμελούς επιτροπής κ.κ Μαρία Βασιλάκη και Πάρι Γουναρίδη, για τη δική τους συμβολή. Η βοήθειά τους ήταν πολύτιμη κυρίως στα πρώτα στάδια, με την ανάγνωση και το σχολιασμό των προσχεδίων ορισμένων κεφαλαίων.

Στην τριμελή αυτή επιτροπή εκφράζω τις ευχαριστίες και τη διαβεβαίωσή μου, ότι μόνος εγώ φέρω την ευθύνη για τυχόν λάθη ή παραλείψεις.

Για την ολοκλήρωση του συγκεκριμένου πονήματος οφείλω ευχαριστίες τόσο σε ιδρύματα, όσο και σε φυσικά πρόσωπα. Καταρχήν, στο ΙΔΡΥΜΑ ΙΩΑΝΝΗ Φ. ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ, το οποίο προσφέροντάς μου μια υποτροφία ερευνών, μου έδωσε την άνεση και την πνευματική ηρεμία για να πραγματοποιήσω το «ταξίδι» μου. Είμαι βαθύτατα υποχρεωμένος στον ίδιο τον Πρόεδρο του Ιδρύματος, κο. Ιωάννη Κωστόπουλο για την προσωπική του μέριμνα, καθώς και στο Διευθυντή του Ιδρύματος, κο Έκτωρα Βερύκιο για την άψογη συνεργασία μας.

Ένα μεγάλο μέρος της εργασίας εκπονήθηκε στη διάρκεια της πολύμηνης διαμονής μου στην Οξφόρδη και στο Λονδίνο. Χρηματοδότες μου στάθηκαν δυο πολύ καλοί φίλοι, το ζεύγος Παντελή και Μέτας Χατζηπατέρα, επίλεκτα μέλη της ελληνικής εφοπλιστικής οικογένειας του Λονδίνου, με μεγάλο φιланθρωπικό και πολιτιστικό έργο.

Έδρα μου στην Αθήνα, για τις πολυήμερες αναζητήσεις μου στις βιβλιοθήκες των διαφόρων Ιδρυμάτων, μετατράπηκε η οικία του ζεύγους Πάνου και Βίκυς Δράκου, με τους οποίους με συνδέει μακροχρόνια φιλία. Το ευχαριστώ είναι πολύ λίγο.

Για την πρόθυμη παροχή άδειας μελέτης και δημοσίευσης του αρχαιολογικού υλικού, ευχαριστώ θερμά την πρώην Διευθύντρια του Εθνικού Νομισματικού Μουσείου Αθηνών αρχαιολόγο κα. Δέσποινα Ευγενίδου, η οποία με γενναιότητα εμπιστεύθηκε αδημοσίευτο αρχαιολογικό υλικό σε ένα νέο και άγνωστο αρχαιολόγο. Δύο από τις μεγαλύτερες συλλογές ημιπολύτιμων λίθων–φυλακτών, που βρίσκονται στην Ελλάδα και φυλάσσονται στο Μουσείο, η συλλογή Καραπάνου και η συλλογή Τζιβανόπουλου, αποτέλεσαν τη βάση της διατριβής μου. Η συνεργασία μου με το Μουσείο έγινε πολύ ευκολότερη λόγω της νομισματολόγου κας Γιόρκας Νικολάου, την οποία και ευχαριστώ.

Το Μουσείο Μπενάκη επίσης μου εμπιστεύθηκε, το υλικό που επέλεξα, τόσο από τις προθήκες, όσο και από τις αποθήκες του. Ο Διευθυντής του Μουσείου καθηγητής της Ιστορίας της Τέχνης κος Άγγελος Δελληβοριάς έδειξε για πολλοστή φορά την ανωτερότητά του.

Τον πρώην Διευθυντή του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου Αθηνών αρχαιολόγο κο. Νικόλαο Καλτσά ευχαριστώ για την άδεια δημοσίευσης της συλλογής Δημητρίου και ορισμένων αντικειμένων της συλλογής Σταθάτου, καθώς και τον εκλιπόντα Διευθυντή του Χριστιανικού και Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών αρχαιολόγο κο. Δημήτριο Κωνσταντίνο.

Για την παραχώρηση υλικού, αλλά κυρίως για την αμέριστη συμπαράστασή της καθ' όλη τη διάρκεια της διατριβής, οφείλω θερμές ευχαριστίες στην πολύ καλή μου φίλη συλλέκτρια κα. Μάτα Τσολοζίδη-Ζησιάδη.

Ευχαριστίες επίσης οφείλω σε δύο σημαντικούς συλλέκτες, οι οποίοι μου έδειξαν εμπιστοσύνη και μου παραχώρησαν δικαιώματα μελέτης και δημοσίευσης υλικού των συλλογών τους. Πρόκειται για τους κ.κ. Christian Schmidt και Derek Content.

Πολυάριθμα άτομα ανταποκρίθηκαν στις εκκλήσεις, μου για να δώσουν συμβουλές και να μου προσφέρουν τις γνώσεις τους. Για την πολύπλευρη βοήθεια κατά τη διάρκεια της μελέτης και συγγραφής, ευχαριστώ δυο κορυφαίους επιστήμονες της ύστερης αρχαιότητας, τους καθηγητές στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον, κ.κ. Peter Brown καθηγητή της Ύστερης Αρχαιότητας και Άγγελο Χανιώτη καθηγητή Αρχαίας Ιστορίας και Κλασσικών Σπουδών στο All Souls College της Οξφόρδης και του Institute for Advanced Study of Princeton. Μου έκαναν την τιμή, να διαβάσουν μεγάλο μέρος της διατριβής και με την αξεπέραστη ικανότητα, την πείρα και την ιδιαίτερη παρατηρητικότητα που τους διακρίνουν να βοηθήσουν στην επιστημονική βελτίωση της.

Σημαντικές ήταν και οι συζητήσεις που είχα με διάφορους επιστήμονες, οι οποίες αφορούσαν επιμέρους ζητήματα της εργασίας. Τον Garth Fowden, Ιστορικό της Ύστερης Αρχαιότητας και του Πρώιμου Ισλαμισμού, από το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, για ζητήματα του Ερμητισμού και γενικότερα του εθνικού κόσμου της ύστερης αρχαιότητας. Τη Maria Dzielska, καθηγήτρια Ιστορίας της Ύστερης Αρχαιότητας στο Merton College της Οξφόρδης, ειδική πάνω στην πολυτάραχη ζωή του Απολλώνιου του Τυανέα. Την Judith Herrin καθηγήτρια Βυζαντινής Ιστορίας στο King's College του Λονδίνου, για θέματα που σχετίζονται γενικότερα με το βυζαντινό πολιτισμό. Τον Gary Vican, καθηγητή της Βυζαντινής Τέχνης και Διευθυντή της Walter's Art Gallery, με πολυετή πείρα στο αντικείμενο των φυλακτών, ο οποίος με βοήθησε κυρίως βιβλιογραφικά.

Τον καθηγητή του τμήματος Κλασσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Σικάγο Christopher Faraone για τις ιδιαίτερες γνώσεις του πάνω στα «μαγικά» φυλακτά, τον καθηγητή του τμήματος Κλασσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Αριζόνα Jeffrey Spier, για τις μελέτες του πάνω στα «χριστιανικά» φυλακτά και τέλος τον καθηγητή Ρωμαϊκής Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου της Βερόνα Atillio Mastrocinque για θέματα που αφορούσαν κυρίως τα «γνωστικά» φυλακτά.

Τον καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Τέχνης και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης και υπεύθυνο του αρχείου Sir John Beazly, Sir John Boardman, τον καθηγητή στο Ινστιτούτο Αρχαιολογίας της Οξφόρδης, Martin Henning, το συνάδελφο αρχαιολόγο επιμελητή των συλλογών ρωμαϊκών και βυζαντινών αρχαιοτήτων του Βρετανικού Μουσείου Chris Entwistle, καθώς και τους αρχαιολόγους κ.κ. Cécile Giroire και Jannic Durand, επιμελητές των συλλογών ρωμαϊκών και βυζαντινών αρχαιοτήτων αντίστοιχα του Μουσείου του Λούβρου, τους ευχαριστώ θερμά για τη δική τους αρωγή.

Τον αδικοχαμένο παιδικό μου φίλο Τραϊανό Γκάγκο, καθηγητή Ελληνικών και Παπυρολογίας στο Πανεπιστήμιο του Μίσιγκαν, θα θυμάμαι πάντα με αγάπη. Μαζί με το συνάδελφό του καθηγητή Αιγυπτιολογίας κ. Terry Wilfong, επιμελητή του Kelsey Museum of Archaeology, του Πανεπιστημίου του Μίσιγκαν, φωτογράφησαν αποκλειστικά για τη παρούσα εργασία όλα τα φυλακτά της Taubman Medical Library, μιας από τις μεγαλύτερες συλλογές φυλακτών στον κόσμο και η οποία φυλλάσσεται στο Kelsey Museum.

Για την παραχώρηση φωτογραφικού υλικού από την Bibliothèque Nationale de France, οφείλω θερμές ευχαριστίες στο Διευθυντή της Dr Michel Amandry.

Πολλές επίσης ευχαριστίες οφείλω σε διάφορα αρχαιολογικά Ιδρύματα, τα οποία ανταποκρίθηκαν άμεσα στο κάλεσμά μου, όπως τα Oxford Centre for Late Antiquity, Oxford Byzantine Society, Oxford Centre for Byzantine Research, The Ioannou Centre for Classical and Byzantine Studies, Society for the Promotion of Byzantine Studies, The Society for Ancient Medicine και Society of Jewellery Historians.

Τα σχέδια που εμπεριέχονται στη διατριβή ανήκουν στη σχεδιάστρια του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού κα. Χρυσούλα Μαλλιά, την οποία και ευχαριστώ.

Για τη φιλολογική επιμέλεια του συνόλου της εργασίας, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στον καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας και Επιγραφικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, κ. Ιωάννη Τζιφόπουλο.

Τέλος θα ήθελα να ευχαριστήσω τη σύζυγό μου, φιλόλογο κα. Σταυρούλα Λεοντή για τις μεταφράσεις ορισμένων αρχαίων κειμένων και αλλά κυρίως για την υπομονή που έδειξε όλο αυτό το χρονικό διάστημα και κυρίως για τον τρόπο με τον οποίο αγκάλιασε την προσπάθειά μου αυτή.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Το να εισχωρήσει κανείς στις σκέψεις και κυρίως στα συναισθήματα των ανθρώπων του παρελθόντος», όπως γράφει ο Peter Brown¹, «χρειάζεται να νιώσει, πως ζούσαν τη ζωή τους είκοσι τέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο και να παρατηρήσει τις καθημερινές τους δραστηριότητες από μέσα, κι όχι έξω από τη ζωή της κοινότητάς τους. Τότε, όχι μόνον βλέπει και ακούει το τι συμβαίνει στην καθημερινή ζωή του λαού, αλλά και μαθαίνει στην πράξη, τόσο με τα μάτια, όσο και με τα αυτιά, τι συμβαίνει γύρω του».

«Οι παρευρισκόμενοι από ώρα συζητούσαν για την αρρώστια και εκείνη τη στιγμή αναφέρονταν στις λεπτομέρειες, προτείνοντας ο καθένας διάφορες θεραπείες:

– Αν κάποιος μαζέψει από κάτω με το αριστερό χέρι δόντι νυφίτσας που σκοτώθηκε το τυλίξει σε δέρμα λιονταριού που μόλις το έχουν γδάρει κι έπειτα το δέσει γύρω από το πόδι του, σταματάει αμέσως ο πόνος.

– Εγώ άκουσα όχι σε δέρμα λιονταριού, αλλά ελαφίνας παρθένας αβάτευτης. Έτσι η θεραπεία είναι πιο σίγουρη, γιατί η ελαφίνα είναι γρήγορη και η δύναμή της βρίσκεται κυρίως στα πόδια. Το λιοντάρι είναι βέβαια ρωμαλέο και το λίκος, το μπροστινό δεξί του πόδι και οι όρθιες τρίχες από τα μουστάκια του είναι πολύ αποτελεσματικές, αν βέβαια κάποιος γνωρίζει να χρησιμοποιεί την κατάλληλη επωδή. Για τη θεραπεία όμως των ποδιών δεν ενδείκνυται ιδιαίτερα.

– Πιστεύετε πραγματικά ότι θα σταματήσουν οι πόνοι με τέτοια ξόρκια ή φυλακτά, που κρεμάτε εξωτερικά, τη στιγμή που η αρρώστια βρίσκεται μέσα του;

– Σου φαίνεται απίστευτο που από τέτοια πράγματα προκύπτει ωφέλεια για τις αρρώστιες;

– Βέβαια, εκτός αν ήμουν τελείως ξεμωραμένος, ώστε να πιστεύω, πως οι εξωτερικές θεραπείες που δεν έχουν καμία σχέση με τις εσωτερικές αιτίες της αρρώστιας, είναι αποτελεσματικές κι επιφέρουν γιατρεία, όταν χρησιμοποιούνται σε συνδυασμό με ξόρκια και τέτοια μαγικά... επειδή ο πυρετός ή το πρήξιμο φοβούνται κάποιο θεϊκό όνομα ή βαρβαρική φράση και για το λόγο αυτό το σκάνε από τους βουβώνες, τα λεγόμενά σου θα παραμείνουν παραμύθια γριών γυναικών.

– Μου δίνεις την εντύπωση, με τέτοια λόγια, πως δεν πιστεύεις καν στους θεούς, αφού θεωρείς, ότι δεν είναι δυνατό να επέλθει γιατρεία με την επίκληση ιερών ονομάτων.

– Μην το λες αυτό καλέ μου. Τίποτα δεν εμποδίζει να υπάρχουν θεοί και να είναι τούτα ψεύτικα. Εγώ και τους θεούς σέβομαι και βλέπω τις ιάσεις κι όσες ευεργεσίες κάνουν σε όσους υποφέρουν, γιατρεύοντάς τους με τα φάρμακα και την ιατρική επιστήμη. Στην πραγματικότητα ο Ασκληπιός και οι γιοι του θεράπευαν τους αρρώστους, χορηγώντας τους καταπραϊντικά φάρμακα κι όχι δένοντάς τους μέσα σε δέρματα λιονταριών και νυφίτσες»².

Ο παραπάνω διάλογος, στο *Φιλοψευδή* του Λουκιανού, εκτυλίσσεται μεταξύ τεσσάρων ανδρών, του Τυχιάδη, του Φιλοκλή, του Δεινόμαχου και του Κλεόδημου και πέρα από τα κωμικά του στοιχεία, αποτελεί αντιπαράθεση δύο διαφορετικών θεωρήσεων του κόσμου. Από τη μια η δεισιδαιμονία, η εικόνα ενός κόσμου σκοτεινού, όπου υπεράνθρωπες δυνάμεις καταδυναστεύουν, τρομάζουν αλλά και βοηθάνε τον άνθρωπο που ξέρει να τις δεσμεύει με μαγικά τεχνάσματα, με φυλακτά και ξόρκια. Από την άλλη, η ορθολογιστική και επιστημονική θεώρηση του κόσμου,

¹ Brown 2001, σ. 15.

² Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Φιλοψευδής ή απιστών*, 7.8.

που εμπιστεύεται τις ανθρώπινες αισθήσεις και τη λογική και αρνείται να δεχτεί την υπαρξη τέτοιων φαινομένων.

Η ιστορική περίοδος που σήμερα ονομάζουμε ύστερη αρχαιότητα, ήταν μια εποχή μεγάλων αλλαγών. Ένας χώρος σύγκρουσης αλλά και σύγκρασης νοοτροπιών και τρόπων ζωής. Άνθρωποι με πολύτροπες καταβολές και οράματα βρέθηκαν στοιβαγμένοι πάνω σε έναν επίπεδο κόσμο, που με το πολιτικό σχήμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και τη σημασία της οικουμενικότητας, κατέλυε ή «ερμήνευε» τη διαφορετικότητά τους, σύμφωνα με ρευστούς κανόνες και περιστασιακά κριτήρια. Εκτεθειμένος στα αντιφατικά πνεύματα, που τώρα σάρωναν το κατάλυμά του, ο καθένας πρόβαλλε τη δική του αντίσταση, όπως και όσο μπορούσε, ώσπου από την πολυφωνία της διαμαρτυρίας γεννήθηκε η συμφωνία για τη νέα τάξη της γης και του ουρανού³.

Οι χρονολογίες είναι απαραίτητες, αλλά θα πρέπει να προσέξουμε να μην τις αποδώσουμε υπερβολική σημασία. Η πραγματική ιστορία είναι μια συνέχεια που ρέει ήρεμα, μέρα με τη μέρα. Η ροή του ιστορικού χρόνου αντιμετωπίζεται ως ενιαία, μέσα σε ένα ευρύ πλαίσιο, η αέναη μεταμόρφωση του οποίου είναι τόσο ανεπαίσθητη, όσο και η καθημερινή μεταβολή στη μορφή ενός ανθρώπου συντελούνται οι διαδικασίες της αλλαγής με επώδυνα αργόσυρτους ρυθμούς.

Στις κοινωνίες των ανθρώπων, όλες οι λειτουργίες συνεχόνται. Δεν είναι δυνατόν να απομονώσουμε μια δραστηριότητα και να την κατανοήσουμε, αν δεν την καταλάβουμε πριν απ' όλα ως μέρος ενός συνόλου, ενός συστήματος.

Με την πάροδο των ετών, η έρευνα της ύστερης αρχαιότητας εξελίχθηκε εντυπωσιακά και εμπλουτίστηκε με μεθοδολογικά εργαλεία που προέρχονται από ένα ευρύτερο φάσμα των κοινωνικών επιστημών. Σήμερα, πράγματι, γνωρίζουμε πολύ περισσότερα για τον πολιτισμό γενικά, αλλά και για ειδικότερα ζητήματα.

Πρόσφορες για τη συγκέντρωση πληροφοριών σχετικά με το βίο και τον πολιτισμό είναι, θεωρητικά, πηγές κάθε είδους. Ιστοριογραφικά και αγιολογικά αφηγήματα⁴, επιστολές και δοκίμια, ποίηση και ρητορική, έγγραφα και νομικές συναγωγές, αλλά και επιγραφές, έργα μικροτεχνίας και μνημειακή τέχνη, αρχαιολογικά ευρήματα διασώζουν, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό καθένα ξεχωριστά και σε ευρύτερα ομοειδή ή συγχρονικά σύνολα, πληροφορίες για τη ζωή γενικά και για την καθημερινότητα κάθε εποχής ειδικότερα.

Η ελληνική πόλη και η ρωμαϊκή εκδοχή της, κατά την ύστερη αρχαιότητα, ήταν ένας ζωντανός οργανισμός με πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές, πολιτιστικές και πνευματικές λειτουργίες⁵. Ένας ετερόκλητος πληθυσμός, άνθρωποι διαφορετικών

³ Για την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, βασικά εγχειρίδια θεωρούνται, Brown 1998, του ιδίου 2001, Cameron ΑΙ. 1992, Cameron Αv. 2000, της ιδίας 1994.

⁴ Ancona-Costa 2007 (η βιβλιοθήκη των νεοπλατωνικών), Cameron Αv. 1985 (λογοτεχνεία και κοινωνία), Caner, Bladel και Price 2010 (αγιολογίες), Camble 1995 (κείμενα του πρώιμου χριστιανισμού), Head 2005 (αγιολογίες), Jonson 2006 (ελληνική λογοτεχνεία), Rohnbacher 2002 (οι ιστορικοί της ύστερης αρχαιότητας).

⁵ Για τις πόλεις και τον τρόπο ζωής των κατοίκων κατά την ύστερη αρχαιότητα, βλ. Antioch 2000 (Αντιόχεια), Aries και Duby 2010 (ιδιωτική ζωή), Askelony και Kofsky 2004 (Γάζα), Bagnall 1993 (Αίγυπτος), Bandinelli 2007 (Ρώμη), Benco 1984 (Ρώμη), Bowden 2006 (κοινωνική και πολιτική ζωή), Burnes και Eadie 2001 (αστικά κέντρα), Cameron Αv. 1994 (Μεσόγειος), Carcopino 1941 (καθημερινή ζωή), Dally και Ratte 2011 (αρχαιολογία και πόλεις), Dally 2012 (Μικρά Ασία), Downey 1961 (Αντιόχεια), σ. 37-40, Evers 2010 (Βόρεια Αφρική), Fowden 2004 (Συρία), Frantz 1988 (Αγορά Αθηνών), Frazer 1972 (Αλεξάνδρεια), Haas 1997 (Αλεξάνδρεια), Hall 2008

εθνικών προελεύσεων και θρησκευτικών αντιλήψεων, Ρωμαίοι αξιωματούχοι, Έλληνες, Σύροι και Ιουδαίοι, Αιγύπτιοι, έμποροι, γαιοκτήμονες και βιοτέχνες, λατινόφωνοι βετεράνοι, παγανιστές, χριστιανοί, αιρετικοί, γεννιόταν, ζούσαν, εκδήλωναν τη θρησκευτική τους πίστη, ερωτεύονταν, πέθαιναν σε πόλεις που μεταβάλλονταν με αργούς ρυθμούς και σίγουρα διαφορετικούς σε κάθε περίπτωση, ανάλογα με την ιστορία της κάθε πόλης, τη γεωπολιτική της θέση, την πληθυσμιακή της σύνθεση, το στρατιωτικό και διοικητικό της ρόλο. Οι άνθρωποι αυτοί βίωναν με διαφορετικό τρόπο τις μεταβολές, συνέβαλαν ή αντιδρούσαν σε αυτές, χειροκροτούσαν ή αποδοκίμαζαν τις παρεμβάσεις της κεντρικής εξουσίας και των εκπροσώπων της. Χριστιανοί που παρά τις απαγορεύσεις της Εκκλησίας, έσπευδαν στο θέατρο και τον ιππόδρομο, αυτοκράτορες ή διοικητές επαρχιών που εκτός από μεγαλοπρεπείς εκκλησίες, επισκεύαζαν για χάρη του πλήθους ακόμη και τον 5^ο αι. θέατρα, παλαιστές και λουτρά, μοναχοί, που εξορμώντας στις πόλεις, κατάφερναν να ξεσηκώνουν αυτό το ίδιο πλήθος ενάντια σε καθετί «ελληνικό», φιλοσοφικές σχολές, που παρά την επικράτηση της χριστιανικής παιδείας, κράτησαν ανοιχτές τις πύλες τους ως τον 6^ο αι. Αυτά είναι μερικά μόνο στοιχεία, που συνθέτουν τον αντιφατικό και δυναμικό κόσμο των πόλεων της ύστερης αρχαιότητας, έναν κόσμο που δύσκολα υποτάσσεται σε σχήματα και πλαίσια.

Τα φυλακτά δεν έχουν τύχει έως τώρα μιας ολοκληρωμένης επιστημονικής παρουσίασης σε διεθνές επίπεδο και είναι αβέβαιο αν τα ζητούμενα ικανοποιήθηκαν με την επιθυμητή πληρότητα στην εργασία που ακολουθεί. Ωστόσο, αποτελεί μια πρωτότυπη μελέτη, βασισμένη στην έρευνα επιγραφών, κειμένων, εικονογραφικού υλικού και ανασκαφικών ευρημάτων.

Σύμφωνα με τις πληροφορίες που παρέχουν τα μέσα αυτά, ως φυλακτά χρησιμοποιούνταν, είτε μεταξωτά υφάσματα τριγωνικού κυρίως σχήματος, που είχαν μέσα γραμμένα πάνω σε μεμβράνη ευχές ή μαγικές ρήσεις ή περίεργους χαρακτήρες ή την πεντάλφα ή ονόματα αγγέλων και θεών, είτε μεταλλικά ελάσματα, τα οποία είχαν επίσης γραμμένες μαγικές φράσεις και εξορκισμούς, καθώς και ένας μεγάλος αριθμός κοσμημάτων. Ακόμη χρησιμοποιούνταν βότανα, ρίζες, πολύτιμοι ή ημιπολύτιμοι λίθοι με εγχάρακτες παραστάσεις, μέλη ζώων κ.λ.π.

Τα φυλακτά ανήκουν σε μια ιδιαίτερη κατηγορία τελετουργικής πράξης που ονομάζεται αποτροπαϊκή και έχει ως στόχο την αποτροπή του κακού μέσα από την επίκληση των αγαθών υπερφυσικών δυνάμεων. Η όλη διαδικασία βασιζόταν στην πίστη ότι κάθε αντικείμενο εμπεριείχε κάποιο δαίμονα ή θεό, ο οποίος με ειδικές τελετές έπαιρνε ζωή και ψυχή και έδινε στο αντικείμενο αυτό θαυματουργές ιδιότητες.

Αντικείμενα ή πράξεις αποκτούσαν αξία και με αυτό τον τρόπο γίνονταν πραγματικά, γιατί συμμετείχαν, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, σε μια πραγματικότητα που τα υπερέβαινε. Ανάμεσα σε αναρίθμητους λίθους, ένας λίθος γίνεται ιερός –και έτσι αμέσως διαποτίζεται με ουσία–, γιατί αποτελεί μια ιεροφάνεια. Το αντικείμενο εμφανίζεται ως δοχείο μιας εξωτερικής δύναμης που το διαφοροποιεί από το περιβάλλον του και του προσδίδει νόημα και αξία. Η δύναμη αυτή μπορεί να κατοικεί στην ουσία του αντικειμένου ή στη μορφή του.

Για να μπορέσει κανείς να ζήσει στον κόσμο, πρέπει να τον δημιουργήσει. Ο θρησκευόμενος άνθρωπος προσπαθεί πάντα να ζει σε ένα ιερό σύμπαν. Τι θεωρούσε

(Βηρυτός), Hohlfelder 1982 (γενικά για τις πόλεις της παλαιοχριστιανικής εποχής), Lancon 2000 (Ρώμη), Nathan 2012 (η οικογένεια), Rich 1996 (η πόλη της ύστερης αρχαιότητας), Roueche 1989 (Αφροδισιάδα), Sartre 2002 (Συρία), Sivan 2008 (Παλαιστίνη), Trebilco 2007 (Εφεσος), Walker 1990 (Ιερουσαλήμ).

ως ιεροφάνεια ο θρησκευόμενος άνθρωπος της ύστερης αρχαιότητας και πως την αντιλαμβάνονταν; Υπάρχουν διάφορες κατηγορίες φυλακτών (μορφές ιεροφάνειας) που καλύπτουν όλες τις δραστηριότητες της καθημερινής του ζωής. Μέσα από τα φυλακτά προσπαθούσε να προσεγγίσει το θείο και να εξασφαλίσει την προστασία που χρειαζόταν για να ανταπεξέλθει στις κάθε είδους δυσκολίες της ζωής.

Με το να αποκαλύπτει το Ιερό, το αντικείμενο γίνεται κάτι διαφορετικό, ενώ συνεχίζει να παραμένει αυτό το ίδιο, επειδή ακριβώς συνεχίζει να παίρνει μέρος στο κοσμικό του περιβάλλον. Μια ιερή πέτρα παραμένει μια πέτρα. Φαινομενικά τίποτα δεν την ξεχωρίζει από τις υπόλοιπες πέτρες. Για εκείνους όμως, για τους οποίους μια πέτρα αποκαλύπτεται ως ιερή, η άμεση πραγματικότητά της μεταβάλλεται σε μια υπερφυσική πραγματικότητα⁶.

Τα φυλακτά αποτελούσαν το μέσον για την επίκληση των αγαθών υπερφυσικών δυνάμεων. Οι δημιουργοί τους επιθυμούσαν, μέσω αυτών, να καλέσουν συγκεκριμένες θεότητες και να τις εξαναγκάσουν να έλθουν και να προσφέρουν τις δυνάμεις τους στους πάσχοντες από τις δαιμονικές επιθέσεις. Το ζητούμενο δεν ήταν βέβαια να ακούσει ο θεός, αλλά να βρεθεί τρόπος, ώστε η θεϊκή δύναμη να περάσει μέσα σε αυτόν που την επικαλούνταν και να του δώσει τη δύναμη να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του. Η συνάντηση με τη θεότητα δεν αποτελούσε ούτε προσευχή, ούτε ευχή, αλλά μέσον απλώς και μόνον για την επιτυχία του σκοπού⁷.

Η χρήση των φυλακτών μπορούσε να έχει θρησκευτικό ή μαγικό χαρακτήρα. Οι διάφοροι ερευνητές έδωσαν στον όρο μαγικό πολύ ευρεία σημασία. Ασφαλώς και είναι δύσκολο να ξεχωρίσει κανείς ένα φυλακτό από ένα απλό κόσμημα, γιατί οι αρχαίοι ήλπιζαν συνήθως πως, αν χάραζαν τη μορφή κάποιας θεότητας ή το σχήμα ενός τυχερού αντικειμένου, θα είχαν οπωσδήποτε μαγικό αποτέλεσμα. Στο μέτρο που οι εγχάρακτοι λίθοι για παράδειγμα αποτελούσαν αντικείμενα ευλάβειας, η χρήση τους δεν αποτελεί εκδήλωση μαγείας, αλλά ευσέβειας. Η έγγλυφη παράσταση της θεότητας μπορεί απλώς να υποδηλώνει πως ο αγοραστής ή ο κάτοχος της πέτρας επιδιώκει να επικοινωνήσει μαζί της. Η εγχάραξη δεν έχει μαγικό χαρακτήρα παρά μόνον αν η θεότητα είναι εντελώς ξένη προς τη θρησκεία του κατόχου του φυλακτού, αν η παράσταση συνοδεύεται από «χαρακτήρες» ή αν υπάρχει χαραγμένη συγκεκριμένη μαγική φράση, που να διευκρινίζει την πρόθεση που κρύβεται στο αντικείμενο⁸.

Εθνικοί και χριστιανοί θεωρούσαν τα φυλακτά ως αντικείμενα προικισμένα με υπερφυσική δύναμη, χάρη στην οποία εξουδετέρωναν όλες τις συμφορές που προκαλούσαν στην ανθρώπινη ζωή οι δαίμονες του κακού. Ένα φυλακτό υποσχόταν προστασία «από κάθε κακό φρικτού ονείρου και όντων αερίων», ένα άλλο «από εχθρούς, διαβολείς, κλέφτες, τρομάρες και εμφάνιση φαντασμάτων στα όνειρα», ενώ ένα τρίτο προστάτευε από τα «ακάθαρτα πνεύματα», που κρύβονταν «κάτω από τα κρεβάτια ή στα δοκάρια ή ακόμη και μέσα στο βόθρο». Υπήρχαν φυλακτά ειδικά για τη βασκανία, τον πονοκέφαλο, το σεληνιασμό, τις παθήσεις της μήτρας, τις δυσπεψίες ύστερα από ένα καλό φαγοπότι, όλα τα είδη των πυρετών, φυλακτά που βοηθούσαν στην ερωτική ή επαγγελματική επιτυχία, καθώς και φυλακτά που προστάτευαν τα σπίτια ή ακόμη και ολόκληρες πόλεις.

Για να ανακαλύψουμε το βαθύτερο νόημα ενός φυλακτού δεν αρκεί μόνο να μάθουμε τι σημαίνει μια επιγραφή ή τι συμβολίζει μια δεδομένη παράσταση, αλλά να εισχωρήσουμε στα θρησκευτικά αισθήματα που μετέδιδε στον κάτοχό του, για να

⁶ Για την έννοια του Ιερού, βλ. Eliade 2002.

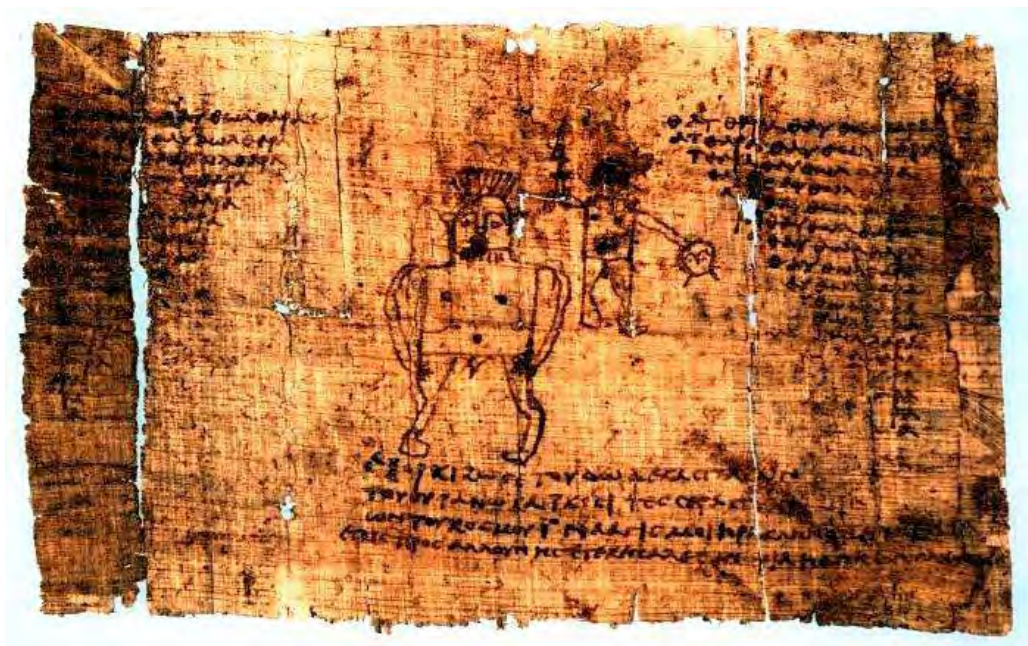
⁷ Bernand 1997, σ. 125.

⁸ Seyring 1969, σ. 281-85.

καταλάβουμε τον τρόπο με τον οποίο το φυλακτό λειτουργούσε ως ασπίδα προστασίας. Στο υπόβαθρο των φυλακτών δε βρίσκεται η λογική, αλλά η πίστη. Κάθε αντικείμενο μπορεί να λειτουργήσει ως φυλακτό, να μας περιφρουρήσει, να μας προστατέψει από αρνητικές δυνάμεις, δίνοντάς μας ένα αίσθημα ασφάλειας, αλλά και να μας φωτίσει σε μια δύσκολη στιγμή, αν του εκχωρήσουμε ένα κομμάτι από την ψυχή μας κι αν το επενδύσουμε με την πίστη μας. Η δική μας ενέργεια, η δική μας ψυχή επηρεάζει την ύλη, δίνοντάς της μια θεϊκή ιδιότητα.

Α΄ μέρος

ΤΟ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΟ ΤΗΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΤΩΝ



Ο κόσμος της μαγείας, διφορούμενος και ετερόφωτος, οφείλει σε μεγάλο βαθμό τη δύναμη και την εμμονή της παρουσίας του ακριβώς στο ότι δε μπορεί να ορισθεί, γιατί μόλις ορισθεί, παύει να είναι αυτό το οποίο θα θέλαμε ή είχαμε στόχο να ορίσουμε για να το μελετήσουμε⁹.

Παρόλα αυτά ο Πλίνιος στο 30^ο βιβλίο της *Φυσικής Ιστορίας* αποπειράται να προσδιορίσει τον όρο μαγεία. «Η μαγεία είναι από τα λιγοστά εκείνα πράγματα πάνω στα οποία αξίζει κανείς να επεκταθεί. Η μαγεία θεωρήθηκε από όλους, παντού και πάντοτε, απολύτως αξιόπιστη, μόνο και μόνο ίσως επειδή συμβαίνει να είναι η πιο απατηλή από όλες τις τέχνες. Η τεράστια επιρροή που απέκτησε δε θα πρέπει να μας εκπλήσσει, γιατί η μαγεία κατόρθωσε να καλύψει και να συνδυάσει και τις τρεις τέχνες που ασκούν τη μεγαλύτερη έλξη στο ανθρώπινο πνεύμα. Γεννήθηκε πρώτα από την ιατρική, αυτό δε σηκώνει καμία αμφιβολία. Και ισχυριζόμενη ότι δεν έχει άλλο αντικείμενο από τη σωτηρία μας, εμφανίζεται σήμερα ως άλλη ιατρική, σοφότερη και πιο αποτελεσματική. Σε δεύτερο στάδιο, ενσωμάτωσε στις πιο κολακευτικές και γοητευτικές της υποσχέσεις το κίνητρο της θρησκείας, ένα θέμα δηλαδή απέναντι στο οποίο η ανθρωπότητα είναι εντελώς τυφλή. Τέλος, για επιστέγασμα, οικειοποιήθηκε και την τέχνη της αστρολογίας. Ακριβώς επειδή κάθε άνθρωπος δίνει τα πάντα για να πληροφορηθεί το μέλλον του και κάθε άνθρωπος πιστεύει ότι δεν υπάρχει καταλληλότερη πηγή για τέτοιου είδους πληροφορίες από τον ουρανό. Δένοντας έτσι το ανθρώπινο πνεύμα με τριπλά δεσμά, η μαγεία ανυψώθηκε τόσο, ώστε σήμερα κυβερνάει ολόκληρα έθνη και στην Ανατολή εξουσιάζει ακόμη και τους βασιλείς των βασιλείων. Γιατί, κατά πάσα πιθανότητα, στην Ανατολή ανακαλύφθηκε, στην Περσία από το Ζωροάστρη»¹⁰.

Στο βαθμό που η μαγεία αντιπροσώπευε την πρώτη μορφή δεισδαιμονίας και θρησκείας, είχε δύναμη πάνω στις καρδιές των ανθρώπων, εξουσίαζε τις ελπίδες και τους φόβους τους. Στο βαθμό που αντιπροσώπευε την πρώτη επιστήμη και τις απαρχές της πραγματικής γνώσης, η μαγεία ενέπνεε στους ανθρώπους μια αίσθηση δύναμης, δίνοντας μορφή στη ζωή και τα ήθη τους¹¹.

Η μαγεία της ύστερης αρχαιότητας αντιπροσώπευε ένα συνονθύλευμα πολλών διαφορετικών επιρροών. Με μια ελευθερία στο να δανείζεται από τις θρησκείες και τις απόκρυφες επιστήμες άλλων πολιτισμών, επέλεγε τα θρησκευτικά εκείνα στοιχεία και τους θεούς που μπορούσαν να προσφέρουν στον επιδιωκόμενο σκοπό της. Ένα μεγάλο ποσοστό μαγικών γνώσεων μπορεί να θεωρηθεί απλώς ότι αντανάκλα τα δόγματα και τις τελετές άλλων θρησκειών, τα οποία μεταφέρθηκαν με λανθασμένο τρόπο και κατανοήθηκαν διαστρεβλωμένα. Η διαδικασία αυτή πιθανόν να συνέβη

⁹ Για μια ανθρωπολογική προσέγγιση της μαγείας, βλ. Mauss 1975. Γενικά για τη μαγεία της ύστερης αρχαιότητας, βλ. Bernand 1997, Graf 2004, Σκουντέρη-Διδασκάλου 1997, σ. 11-2, Dickie 2006, Flint, Gordon και Ogden 1999, Jordan, Montgomery και Thomassen 1999, Luck 1996, Meyer και Mirecki 1995, των ιδίων 2001, Ogden 2009, Petropoulos 2006, Philipp 1986, Sanzi 2002, σ. 218, Simon 1986, σ. 339-68, Trzcioka 2006, Vikan 1999, σ. 17-20. Για τη σχέση του Χριστιανισμού με τη μαγεία, βλ. Aune 1980, σ. 1507-57, Maguire 1995, σ. 51-71, Russel 1995, σ. 35-50, Thee 1984. Για τη σχέση του Ιουδαϊσμού με τη μαγεία, βλ. Barb 1963, σ. 100-25, Bohak 2008.

¹⁰ Πλίνιος, *N.H.* XXX, επιμ. Eichholz 1962, Bernand 1997, σ. 58, Riess 1896, σ. 77-83. Για τον Ζωροαστρισμό, βλ. Boyce και Grenet 1991.

¹¹ Carpenter 2002, σ. 66.

στην Αίγυπτο, μια χώρα που δρούσε ως χωνευτήρι διαφορετικών πολιτισμών και παραδόσεων, συνδύαζε επιρροές από Ανατολή και Δύση και γέννησε άφθονα μυστικιστικά συστήματα¹².

Η ελληνορωμαϊκή μαγεία σχεδιάστηκε, θα μπορούσαμε να πούμε, για να τιθασεύσει τις απρόβλεπτες θείες δυνάμεις που πληρούν το σύμπαν, προκαλώντας παραλογισμούς από τις γενικώς αποδεκτές θεωρίες περί αιτιών και συντηρώντας όλα τα είδη φόβου, αγωνίας και ανασφάλειας στο ανθρώπινο πνεύμα. Οι μάγοι ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να χειριστούν τις δυνάμεις αυτές επωφελώς, χρησιμοποιώντας κυρίως τους συμπαθητικούς δεσμούς μεταξύ των υλικών στοιχείων και της αντίστοιχης «ενέργειας», ανεξαρτήτως αν ήταν δαίμονες, πλανήτες ή θεοί¹³.

Ο χριστιανός συγγραφέας του 4^{ου} αι. Αρνόβιος από τη Σίκκα, έγραφε: «Υπάρχει κανείς που να μη γνωρίζει που ακριβώς αποσκοπούν οι προσπάθειες αυτών των ατόμων; Θέλουν να γνωρίζουν εκ των προτέρων εκείνο που πρόκειται άμεσα να συμβεί, αν και τα πάντα γίνονται –είτε το θέλουν είτε όχι– σύμφωνα με την τάξη των πραγμάτων. Να στέλνουν θανατηφόρες ασθένειες σε όποιον θέλουν, να καταστρέφουν τις γεμάτες αγάπη σχέσεις ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας, να ανοίγουν χωρίς κλειδιά ό,τι είναι κλειστό, να αναγκάζουν στόματα να σιωπούν, να εξασθενίζουν, να παρακινούν ή να παρεμποδίζουν τα άλογα στον ιππόδρομο, να εμφυτεύουν σε γυναίκες και παιδιά (αρσενικά ή θηλυκά) τη φωτιά και το κολάσιμο πάθος του απαγορευμένου έρωτα, και όταν ασχολούνται με κάτι χρήσιμο, να μην το κάνουν με τις δικές τους δυνάμεις, αλλά βασιζόμενοι στην ισχύ των δυνάμεων που επικαλούνται»¹⁴.

Στο ερώτημα ποιος είναι ο μάγος, η μορφή του οποίου μεταλλάσσεται, όπως και το περιεχόμενο της τέχνης του, λαμβάνοντας ανάλογα με τις περιστάσεις την υπόσταση και τις ιδιότητες ενός προφήτη ή ενός ιερέα, ενός θεραπευτή, ενός φιλοσόφου, ενός απατεώνα ή μιας χαρισματικής προσωπικότητας, ο ανθρωπολόγος Marcel Mauss έδωσε τη δική του απάντηση: «Η κοινή γνώμη είναι εκείνη που μετατρέπει κάποιον σε μάγο προσδιορίζοντας και το βαθμό επιρροής που μπορεί να ασκήσει. Τα μεμονωμένα άτομα, στα οποία αποδίδονται μαγικές ικανότητες, κατέχουν ήδη ιδιαίτερη θέση μέσα στα πλαίσια του κοινωνικού περιγύρου που τους αντιμετωπίζει ως μάγους»¹⁵. Αρκούσαν μόνο κάποιες ενδείξεις για αποκλίσεις από τις καθιερωμένες δημόσιες ιερουργίες για το στιγματισμό κάποιου συμπολίτη ως μάγου. Κάθε ασύνηθες ενδιαφέρον για θρησκευτικά ζητήματα, μπορούσε να δημιουργήσει υποψίες για άσκηση μαγείας¹⁶.

Μαγικούς ονόμασαν οι επιστήμονες του 19^{ου} αι., όλους εκείνους τους παπύρους, ολοκληρωμένους ή σωζόμενους αποσπασματικά που αναφέρονται σε μαγγανείες, μαγικές ρήσεις, ύμνους ή τελετουργίες και που προέρχονται κυρίως από την ελληνορωμαϊκή και κοπτική Αίγυπτο¹⁷. Οι περισσότεροι από τους παπύρους αυτούς

¹² Kambanis 2006, σ. 11-30.

¹³ Fowden 2002, σ. 161.

¹⁴ Αρνόβιος de Sicca, *Κατά εθνικών (Adversus nations)*, 1.43, βλ. Graf 2004, σ. 232, Simmons 1995.

¹⁵ Mauss 1966, σ. 60-2.

¹⁶ Graf 2004, σ. 102.

¹⁷ Πρόκειται για ένα σύνολο από παπύρους συλλεγόμενους από τον αρμενικής καταγωγής Jean d' Anastasi, πρεσβή της Σουηδίας στην Αίγυπτο, στις αρχές του 1800. Ο Betz (1996, βλ. εισαγωγή, σ. XLI-XLVIII), υποστηρίζει ότι πρόκειται για την βιβλιοθήκη ενός ατόμου η οποία ανακαλήφθηκε στις Θήβες, τη θρησκευτική πρωτεύουσα των αρχαίων Αιγυπτίων. Οι πάπυροι βρίσκονται σήμερα στο Βρετανικό

χρονολογούνται την περίοδο ανάμεσα στο 2^ο π.Χ. αι. και στον 5^ο μ.Χ. αι. Τα κείμενα αποδίδονται κυρίως στην ελληνική γραφή. Υπάρχουν όμως και κείμενα γραμμένα σε ιερογλυφικά ή σε κοινή αλεξανδρινή ή ακόμα και σε κοπτική γραφή. Σε ελάχιστα κείμενα χρησιμοποιείται και η λατινική.

Πρόκειται για ειδικά βιβλία με επεξηγήσεις για την ορθή πρακτική άσκηση των μαγικών πράξεων που εξυπηρετούσαν όλους τους τομείς της ανθρώπινης ζωής. Τα κείμενα αυτά, ένα αμάλγαμα ελληνικών, αιγυπτιακών, βαβυλωνιακών, ιουδαϊκών και χριστιανικών παραδόσεων, αποτελούν σήμερα έναν καθρέπτη της κοινωνίας της ύστερης αρχαιότητας, γιατί παρέχουν τη δυνατότητα να δει κανείς το επίπεδο και τις δομές, τις δεισιδαιμονίες, τις ελπίδες, τους φόβους, τις επιθυμίες, τα πάθη και τις φιλοδοξίες των απλών ανθρώπων.

Τα κείμενα αυτά ξαφνιάζουν με το σύνθετο χαρακτήρα των δοξασιών τις οποίες απηχούν. Ορισμένα μεταφέρουν στην ελληνική γλώσσα στοιχεία της αιγυπτιακής θρησκείας, ενώ άλλα δεν αναφέρονται παρά στο ελληνικό πάνθεον. Χρησιμοποιείται η ελληνική γλώσσα αλλά όχι ο ελληνικός τρόπος σκέψης. Στο ίδιο κείμενο συμφύρονται ερμητικά σύμβολα και λέξεις, χωρίς νόημα εκ πρώτης όψεως. Σχεδόν ακατάληπτες εικονογραφήσεις δυσχεραίνουν ακόμη περισσότερο την ερμηνεία, και μάλιστα όταν η περιγραφή τους στο κείμενο δεν αντιστοιχεί στις παραστάσεις. Μερικές φορές υπάρχουν συνδυασμοί γραμμάτων με αριθμητική σημασία, που παραπέμπουν σε αριθμούς με απόκρυφο νόημα. Πολλά αποσπάσματα μεταφέρουν τη φρασεολογία μυστηρίων και ερμητικών κειμένων. Στερεότυπες φράσεις προϋποθέτουν μια μύηση η οποία, για να παραμένει κρυφή, εκφράζεται με μισόλογα. Χρησιμοποιώντας ακατανόητες εκφράσεις, οι συντάκτες των κειμένων περιέκοπταν ή αλλοίωναν τις διάφορες μαγικές ρήσεις, για να δίνουν την εντύπωση πως πρόκειται για εκδηλώσεις ανωτέρων δυνάμεων. Γίνεται ακόμη αναφορά στα όσα δε λέγονται κι άλλοτε αποσιωπώνται τα πιο σημαντικά, ενώ οι φράσεις πολλές φορές είναι στερεότυπες, επαναλαμβανόμενες και συνταγμένες σε «βαρβαρικά» ελληνικά.

Για να κατανοήσουμε το περιεχόμενο ενός κειμένου, δεν αρκεί να αντιγράψουμε πρώτα όλα τα γράμματα από τα οποία φαίνεται να απαρτίζεται το κείμενο και ύστερα να προσπαθήσουμε να το ερμηνεύσουμε. Η μεταγραφή και κατανόηση ενός κειμένου είναι παράλληλες και σύγχρονες ενέργειες. Αναγκαστικά θα σκοντάψουμε σε βραχυγραφίες και σύμβολα που όχι μόνο δεν έχουν κανέναν αυταπόδεικτο λόγο για την περίεργη μορφή τους αλλά, σε μη φιλολογικά κείμενα, πιθανόν να βρίσκονται ενσωματωμένα στη μέση μιας φράσης. Τις βραχυγραφίες και τα σύμβολα αυτά θα δυσκολευτούμε πολύ να τα ταυτίσουμε με εκείνα που δημοσιεύονται τυπωμένα με συμβατικά τυπογραφικά στοιχεία ή αναλυμένα σε δημοσιευμένα κείμενα¹⁸. Οι σειρές λέξεων στους μαγικούς παπύρους δεν αποτελούν απλώς τυχαίες ακολουθίες φθόγγων χωρίς σημασία. Όσο περισσότερο ασχολείται κανείς μαζί τους, τόσο καλύτερα βλέπει ότι τουλάχιστον τμήμα των λέξεων αυτών προέρχεται από διάφορες ανατολικές γλώσσες, όπως η περσική, η ακκαδική, η εβραϊκή και η κοπτική. Στους παπύρους

Μουσείο, στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Παρισιού και στο Μουσείο του Λούβρου, στο Staatliche Museum στο Βερολίνο και στο Rijksmuseum στο Λέιντεν. Για τις συλλογές μαγικών παπύρων, βλ. Bell, Nock και Thomson 1933, Dieleman 2005, Eitrem 1925, Grenfell και Hund 1898-1927, Griffith και Thompson 1904, των ιδίων 1974, Meyer 1999, Petropoulos 1988, σ. 215-22, Preisendanz 1928-1931, Sederholm 2006, Shorter 1938, Turner 1981.

¹⁸ Turner 1981, σ. 90.

απαντούν συχνά συνειδητές γλωσσικές αλλοιώσεις, όπως αναστροφές, παρηχήσεις και παρόμοια σχήματα που παραπέμπουν στη γλωσσοπλαστική θέληση των μάγων¹⁹.

Στο σύνολο των αιγυπτιακών και ελληνικών δοξασιών ο Ιουδαϊσμός²⁰ έφερε κι αυτός τις δικές του επικλήσεις και εκφράσεις, οι οποίες ξενίζουν αρκετά, όταν απαντώνται σε ελληνικά κείμενα. Πολλά ονόματα που φαίνονται άγνωστα σε πρώτη ανάγνωση, μπορούν να ερμηνευθούν στα εβραϊκά ή στα αραμαϊκά. Στο θεωρούμενο μαγικό όνομα «μπαζύμ», για παράδειγμα, αναγνωρίστηκε μια αραμαϊκή έκφραση που σημαίνει «εν ονόματι του». Το όνομα Ελοαίος, που απαντά συχνά, δεν είναι άλλο από το όνομα του θεού των Εβραίων, ενώ το όνομα Αδωνάι, πολύ συνηθισμένο στους παπύρους, προέρχεται από την *Παλαιά Διαθήκη* και σημαίνει «ο θεός μου».

Μέσα από τα παπυρικά κείμενα μας προσφέρονται πολύτιμες πληροφορίες για πτυχές της αρχαίας θρησκευτικής πρακτικής που διαφορετικά θα ήταν σχεδόν άγνωστες. Μπορεί λίγοι μόνο να είχαν ακριβείς γνώσεις για τα συγκεκριμένα θέματα, αυτό όμως δε σημαίνει ότι ήταν χωρίς σημασία. Τα κείμενα τις περισσότερες φορές προέρχονται από γραφείς με εντυπωσιακή μόρφωση. Πολυάριθμες παρατηρήσεις φανερώνουν την ύπαρξη πολλών διαφορετικών εκδοχών που είχαν διαπιστώσει οι ίδιοι οι αντιγραφείς. Με τη στερεότυπη φράση *ἐν ἄλλῳ δὲ ὕρον*, «βρήκα σε ένα άλλο χειρόγραφο»²¹.

Στα πλαίσια μιας ανεξέλεγκτης παράδοσης οι πάπυροι υπόκεινταν σε σημαντικές αλλαγές. Κάθε γραφέας ήταν σε θέση να διευρύνει, να περικόπτει και να αλλάζει το περιεχόμενό τους ανάλογα με τις προσωπικές του αντιλήψεις, καθώς δεν επρόκειτο για ιερά βιβλία, το περιεχόμενο των οποίων έπρεπε να μείνει απαράλλακτο, αλλά για οδηγίες περί μιας πρακτικής με διαρκώς μεταβαλλόμενες ανάγκες. Τα ονόματα αυξάνονταν συνεχώς. Χρησιμοποιούνταν βαρβαρικά ονόματα, δάνεια από ξένες γλώσσες, από τον κόσμο των πτηνών και των ιερών ζώων, σύμβολα ιερογλυφικά και χαρακτήρες ιερατικής γραφής και αστρολογίας. Απευθύνονταν επικλήσεις προς τους πάντες, ενώ πλάι στο όνομα του θεού χαράσσονταν τα χαρακτηριστικά του σύμβολα, οι διάφορες μορφές του, τα φυτά και τα δέντρα που του ήταν αφιερωμένα, ώστε ο συντάκτης του κειμένου να μπορούσε να αναφωνήσει: «Γνωρίζω ποιος είσαι, από πού έρχεσαι, και που κατοικείς»²².

Τα κείμενα αυτά ήταν φτιαγμένα για να απαγγέλλονται μάλλον παρά για να γράφονται. Αυτή είναι κατά πάσα πιθανότητα και η εξήγηση για τις συντακτικές και μορφολογικές τους ατέλειες. Πρόκειται περισσότερο για αποτυπωμένο προφορικό λόγο και λιγότερο για παγιωμένο γραπτό. Για να τα καταλάβει κανείς αυτά τα κείμενα πρέπει πρώτα να τα ακούσει.

Η ρωμαϊκή νομοθεσία απαγόρευε την κατοχή μαγικών βιβλίων: «Απαγορεύεται η κατοχή βιβλίων με μαγικές οδηγίες, αν ωστόσο ανακαλυφθούν στην κατοχή κάποιου, τότε θα κατασχεθεί η περιουσία του, τα βιβλία θα καούν και ο ίδιος θα εξοριστεί σε κάποιο νησί. Άτομα κατώτερης κοινωνικής τάξης θα θανατώνονται. Δεν απαγορεύεται μόνο η εξάσκηση αυτού του επαγγέλματος, αλλά και οι σχετικές γνώσεις»²³.

Μια νεανική εμπειρία του Ιωάννη του Χρυσοστόμου ζωντανεύει την ατμόσφαιρα που επικρατούσε την εποχή εκείνη. Ο Ιωάννης βάδιζε με ένα φίλο του κατά μήκος

¹⁹ Graf 2004, σ. 52.

²⁰ Για τη σχέση του Ιουδαϊσμού με την μαγεία, βλ. Bohak 2008.

²¹ Στο ίδιο, σ. 3.

²² Festugière 1983, σ. 182-97.

²³ Graf 2004, σ. 4, υποσ. 11, σχετικά με τη ρωμαϊκή νομοθεσία βλ. Ιούλιος Παύλος, *Γνώμαι*, (*Sententiae*), 5.23.18, Levy 1969, Watson 1991.

της όχθης του ποταμού, πηγαίνοντας σε μια εκκλησία έξω από την πόλη. Ο φίλος του παρατήρησε ένα αντικείμενο, που επέπλεε στο νερό: «Νόμισε ότι ήταν ένα κομμάτι ύφασμα, αλλά πλησιάζοντας είδε ότι ήταν ένα βιβλίο και κατέβηκε για να το ψαρέψει. Όσο για μένα, αξίωσα το μερίδιό μου από το εύρημα και αστειεύτηκα. Ας δούμε πρώτα τι είναι, είπε. Το άνοιξε και είδε διάφορα μαγικά σύμβολα. Εκείνη τη στιγμή εμφανίστηκε ένας στρατιώτης. Ο φίλος μου έβαλε το βιβλίο μέσα στο πανωφόρι του και απομακρύνθηκε, παγωμένος από το φόβο του. Γιατί ποιος θα πίστευε ότι είχαμε βρει το βιβλίο στο ποτάμι και το πήραμε, όταν συλλαμβάνονταν όλοι, ακόμα και οι λιγότερο ύποπτοι; Δεν τολμούσαμε να το πετάξουμε για να μην μας δουν και φοβόμασταν εξίσου να το σκίσουμε. Τελικά, με τη βοήθεια του Θεού μπόρέσαμε να το ξεφορτωθούμε και γλιτώσαμε από το μεγαλύτερο κίνδυνο»²⁴.

Παλαιότερα παρόμοια κείμενα δεν κυκλοφορούσαν κρυφά. Η ύπαρξή τους ήταν γνωστή στην ελληνιστική κοινωνία. Οι Εφέσιοι έκαψαν μεγάλο αριθμό τέτοιων συγγραμμάτων, μετά τα κηρύγματα του Αποστόλου Παύλου, θεωρώντας τα ιδιαίτερα απεχθή. Η ρωμαϊκή νομοθεσία που απαγόρευε την κατοχή τους, όριζε και την *δια πυρός* καταστροφή τους. Ωστόσο δε στάθηκε ποτέ δυνατόν η πυρά να εμποδίσει την εξάπλωση των βιβλίων. Σχετικά με την Έφεσο²⁵, τα βιβλία είχαν αξία 50.000 αργυρών νομισμάτων, ποσό υπέρογκο για την εποχή του. Ο Ωριγένης²⁶ μαρτυρεί επίσης, την ύπαρξή τους κατά το 2^ο αι. Στο βίο του Σεβήρου γραμμένο από τον Ζαχαρία το Σχολαστικό, αναφέρεται ότι την εποχή αυτή οι μυημένοι στο χώρο της μαγείας αγόραζαν τους μαγικούς παπύρους, που κυκλοφορούσαν σε πολύ ακριβή τιμή (*στην τιμή πολλού χρυσού*)²⁷.

Σε μια εποχή που ο ορθόδοξος Χριστιανισμός είχε πλέον κυριαρχήσει, ξέσπασε το σκάνδαλο με τους φοιτητές του πανεπιστημίου της Βηρυτού, που περνούσαν τον καιρό τους ασχολούμενοι με τη μαγεία²⁸. Στους συλλέκτες μαγικών βιβλίων ανήκε και ο Ιωάννης Φούλων, σπουδαστής των νομικών επιστημών στη Βηρυτό τον 5^ο αι. Φανατικοί χριστιανοί συσπουδαστές του ανακάλυψαν την αξιοπερίεργη βιβλιοθήκη του και οι περιγραφές τους –βιβλία με «παραστάσεις συγκεκριμένων δαιμόνων» και με ξένα, βαρβαρικά ονόματα– αντιστοιχούν στα κείμενα που μας έχουν σωθεί. Ο Ζαχαρίας αναφέρει ακόμη ότι τα μαγικά βιβλία που κατασχέθηκαν στη Βηρυτό περιείχαν, εκτός των άλλων, συνταγές για «απάτη συζύγου, φόνο και κλοπή και συνακόλουθη αθώωση στο δικαστήριο», συνταγές «για τη δημιουργία αναταραχών σε πόλεις και διχόνοιας ανάμεσα σε γιους και πατέρες, καθώς και για την καταστροφή γάμων».

Οι μαγικοί πάπυροι μας δίνουν πλήθος πληροφοριών σχετικά με το τελετουργικό που ακολουθούσαν για την κατασκευή των φυλακτών. Με μια πρώτη ματιά, διαπιστώνεται μεγάλη συγγένεια ανάμεσα στους παπύρους και τα φυλακτά, κυρίως δε τους εγγάρακτους λίθους, ίσως επειδή οι πάπυροι, όπως και οι λίθοι, φέρουν τη σφραγίδα της αλεξανδρινής τεχνικής²⁹. Κέντρο παραγωγής του παπύρου η Αλεξάνδρεια ήταν και καλλιτεχνικό κέντρο, ονομαστό για την κατεργασία του χρυσού και των πολύτιμων λίθων. Τα ορυχεία σμαραγδιού στην έρημο της Ανατολής και της Νουβίας της προμήθευαν την πρώτη ύλη και το οργανωμένο εμπόριο της έφερνε, από την Αραβία και την Αιθιοπία, ό,τι χρειαζόνταν οι κοσμηματοποιοί και οι

²⁴ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εις τας Πράξεις των Αποστόλων*, MPG 60, 274-5.

²⁵ Βλ. *Πράξεις Αποστόλων*, 19, 19.

²⁶ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, 4.33, MPG 11, 641-1632.

²⁷ Ζαχαρίας ο Σχολαστικός επίσκοπος Μυτιλήνης, *Βίος Σεβήρου (Vita Severi)*, 74.

²⁸ Στο ίδιο, 61, βλ. Graf 2004, σ. 99.

²⁹ Smith 1979, σ. 129-36.

χαράκτες. Ο συγγραφέας Φιρμίκος Ματέρνος³⁰ τον 4^ο αι., μας πληροφορεί, πως οι αλεξανδρινοί χρυσοχόοι ήξεραν να δουλεύουν όλα τα πολύτιμα μέταλλα και οι κοσμηματοποιοί γνώριζαν τεχνικές κοπής και στίλβωσης των λίθων που τους προσέδιδαν τεχνητά χρώματα. Κατόπιν, ειδικευμένοι τεχνίτες μεταμόρφωναν τα πετράδια σε σφραγίδες, καμέους, δαχτυλίδια, εγχάρακτα κοσμήματα. Τα φυλακτά αυτά δεν κατασκευάζονταν φυσικά μόνο στην Αλεξάνδρεια. Η Συρία και η Παλαιστίνη είχαν τη δική τους παραγωγή. Η πρωτεύουσα των Πτολεμαίων όμως ήταν σίγουρα από τα μεγαλύτερα κέντρα κατασκευής φυλακτών.

Η αναλογία των μαγικών ρήσεων που απαντώνται στα φυλακτά, με εκείνες των παπύρων, δεν έχει τίποτε το παράδοξο: η ίδια γνώση εκφράζεται και στις δύο περιπτώσεις, σε υλικά βέβαια διαφορετικά. Για να μπορέσει κανείς να αποκρυπτογραφήσει τα αδιαφανή στην ανάγνωσή τους μηνύματα που μεταφέρουν τα φυλακτά, θα πρέπει να ξεχάσει την αρχαία ελληνική γλώσσα και την τελειότητά της. Ό,τι χάνουν όμως τα κείμενα αυτά γραμμένα πάνω στον πάπυρο ή στα φυλακτά σε υφολογική ομορφιά, το κερδίζουν σε φυσικότητα και αυθορμητισμό. Είναι φωνές λαχανιασμένες, λόγια βασανισμένα, φράσεις κοφτές και ευχές γεμάτες άγχος και αγωνία³¹.

Οι πάπυροι που χρονολογούνται στην ύστερη αρχαιότητα μπορούν να ομαδοποιηθούν σε τρεις ομάδες. Η πρώτη αποτελείται από 38 κείμενα, τα οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μαγικά, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής που γράφτηκαν και χρησιμοποιήθηκαν. Δεν είναι όλα γενικές οδηγίες, αλλά κάποια από αυτά είναι προσωπικά και απευθύνονται σε ένα συγκεκριμένο άνθρωπο. Τα περισσότερα από αυτά ασχολούνται με ερωτικά ή θέματα επιτυχίας. Οι οδηγίες δίνονται με ιδιαίτερη προσοχή, γιατί αν κάτι δεν πήγαινε καλά, τότε θα μπορούσε η μαγική πράξη να γυρίσει εναντίον όχι μόνο του ενδιαφερόμενου, αλλά και του ίδιου του μάγου. Για το λόγο αυτό προτείνονται και διάφορα φυλακτά, τα οποία όμως απαντούν και μεμονωμένα σε άλλες ομάδες παπυρικών κειμένων. Η δεύτερη ομάδα αποτελείται από 21 κείμενα, πολύ προσεγμένα στη γραφή και την εικονογράφηση τους, τα οποία προφανώς προορίζονταν για πολύ καλούς πελάτες. Η τρίτη ομάδα αποτελείται από 19 κείμενα τα οποία είναι απλές επωδές, γενικές ως οδηγοί. Στις δύο τελευταίες κατηγορίες κειμένων ανήκουν και τα φυλακτά. Πρόκειται για οδηγίες που αφορούν τόσο στην κατασκευή τους, όσο και στην εγχάραξη του θέματος, όταν πρόκειται για λίθους ή του κειμένου, όταν πρόκειται για άλλου είδους φυλακτά. Ακόμη, υπάρχουν καταγεγραμμένες οδηγίες σχετικά με τη «θέωση» του φυλακτού. Με ποιο τρόπο δηλαδή αυτό θα γινόταν ενεργό και θα πρόσφερε τις υπηρεσίες του στον κάτοχο.

«Σε έναν ίασπι λίθο χάραξε τον Σέραπι καθισμένο κρατώντας το βασιλικό σκήπτρο της Αιγύπτου με μια ίβιδα στην απόληξή του. Πίσω από το λίθο πρέπει να χαραχθεί το όνομα του θεού και κατόπιν, αφού τοποθετηθεί σε δακτύλιο το φοράς στο αριστερό σου χέρι. Με το δεξί χέρι πρέπει να κρατάς κλαδί ελιάς και δάφνης, τα οποία περνάς πάνω από ένα λυχνάρι λέγοντας διάφορες ρήσεις και επωδές. Την ώρα που θα κοιμηθείς πρέπει το δακτυλίδι με τη μορφή του Σέραπι να ακουμπά στο αριστερό σου αυτί»³². Με τον τρόπο αυτό το δακτυλίδι θα ενεργοποιούνταν και θα χάριζε πλέον όλες τις ευεργεσίες ενός φυλακτού.

³⁰ Φιρμίκος Ματέρνος, *Μάθησις (Matheseos)*, βιβλίο 8^ο, πρόκειται για λατινική μετάφραση μιας ερμητικής ελληνιστικής πραγματείας, βλ. Monat 1997, Thorndike 1969, σ. 415-35.

³¹ Bernand 1997, σ. 313.

³² PGM V.449-57.

Για να αποκτήσει κάποιος την ονομαζόμενη *άρκτική δύναμη*, η οποία *τὰ πάντα ποιοῦσα*, έπρεπε να φτιάξει ένα διάδημα για το κεφάλι από τρίχες αρκούδας πλεγμένες στη σειρά³³. Επίσης, για τη δημιουργία ενός φυλακτού με το όνομα *χαριτήσιο*, χρειαζόταν ένα χρυσό έλασμα πάνω στο οποίο θα χαράσσονταν η επιγραφή: *μυρι μυρι νες μαχεσων* και το οποίο έπρεπε να φορεθεί μόνο σε καθαρό σώμα³⁴. Τέλος, ένα ιατρικό φυλακτό κατασκευάζονταν από χάλκινη λάμνα με την επιγραφή: *ιαηω αβραωθιωχ φθά μεσενψινιαω, φεωχ ιαηω χαρσοκ*³⁵.

Εκτός από οδηγίες τα παπυρικά κείμενα ή αποσπάσματά τους μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν και τα ίδια ως φυλακτά. Τοποθετημένα μέσα σε χρυσά κυρίως σωληνάκια, όπως οι αιγυπτιακές lamellae, φοριούνταν στο λαιμό προσφέροντας προστασία.

³³ *PGM* IV.1333-6.

³⁴ *PGM* IV.2226-7.

³⁵ *PGM* IV.3015-6.

Η έκφραση *ἄρρητα ἔργα* παραπέμπει σε όλα όσα θεωρούνται μυστικά και απόκρυφα. Η παρουσία τους προκαλεί γοητεία, θαυμασμό και, ταυτόχρονα, την επιθυμία της αποκάλυψης. Ως όρος χρησιμοποιήθηκε ευρέως από τους θεουργούς, νεοπλατωνικούς και μη, καθώς και από τους πρώτους χριστιανούς συγγραφείς.

Η θεουργία αποτελεί ένα είδος ανατολικής φιλοσοφίας, το τελετουργικό μέρος της οποίας χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τους νεοπυθαγόριους και έφθασε στο αποκορύφωμά της με τους νεοπλατωνικούς³⁶. Ο άνθρωπος που πήρε το χαρακτηρισμό του θεουργού νωρίτερα από κάθε άλλον θεωρείται πως ήταν κάποιος Ιουλιανός³⁷, ο οποίος έζησε τον 3^ο αι.. Εικάζεται πως ο Ιουλιανός εφεύρε το χαρακτηρισμό αυτό για να διαχωρίσει τον εαυτό του από τους απλούς θεολόγους. Οι θεολόγοι μιλούσαν για τους θεούς, ενώ εκείνος «ενεργούσε πάνω τους», ή ακόμη καλύτερα, τους «δημιουργούσε»³⁸.

Στην έντονη υπεράσπιση της ελληνικής ορθολογικής παράδοσης, που ανέλαβε στο έργο του ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος³⁹, αφήνει να φανεί καθαρά η δυσaréσκειά του για τέτοιου είδους μεγαλομανίες, όπως επίσης και ο ψόγος του για τους πολλούς, *αἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι*. Όχι βέβαια πως αρνείται την αποτελεσματικότητα της μαγείας (μπορούσε άραγε να την αρνηθεί ο άνθρωπος του 3^{ου} αι;⁴⁰), όμως δεν τον ενδιέφερε. Είδε σ' αυτήν απλώς την εφαρμογή για ταπεινούς προσωπικούς σκοπούς «της αληθινής μαγείας, που είναι το σύνολο της αγάπης και του μίσους στο σύμπαν», της μυστηριώδους και αξιολάτρευτης *συμπάθειας* που ενώνει τον κόσμο. Οι άνθρωποι εκπλήσσονταν περισσότερο με την ανθρώπινη *γοητεία*, παρά με τη μαγεία της φύσης, επειδή η πρώτη τους ήταν λιγότερο οικεία⁴¹.

Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πρόκλος ο Διάδοχος τον 5^ο αι. όρισε τη θεουργία ως μια «δύναμη υψηλότερη από κάθε ανθρώπινη σοφία, που περιέχει όλα τα αγαθά της μαντικής, τις καθαρτικές δυνάμεις της μύησης και με μια λέξη, τις λειτουργίες της θείας κατοχής»⁴².

Μέρος της σύγχρονης έρευνας περιγράφει τη θεουργία ως μαγεία προσαρμοσμένη σε ένα θρησκευτικό σκοπό που στηρίζεται σε μια υποτιθέμενη αποκάλυψη θρησκευτικού χαρακτήρα⁴³. Εκεί όπου η λαϊκή μαγεία χρησιμοποιεί ονόματα και τυποποιημένες εκφράσεις θρησκευτικής αρχής για σκοπούς ανόσιους, η θεουργία χρησιμοποιεί τις διαδικασίες της λαϊκής μαγείας κυρίως για θρησκευτικούς σκοπούς. Επικαλούμενη τις υπερφυσικές δυνάμεις με υλικές τελετές (*τελεστικά έργα*), είχε ως σκοπό να τις ενσαρκώσει σε κάποιο φυσικό αντικείμενο όπως τα φυλακτά, και να τις κρατήσει στην υπηρεσία του ανθρώπου με υψηλότερο στόχο τον καθασμό της ψυχής του.

³⁶ Για τους νεοπυθαγόρειους, βλ. Bremmer 1992, σ. 205-14, Guthrie και Fideler 1987, για τους νεοπλατωνικούς, βλ. Ciaradonna και Trabattoni 2009, Dodds 1968, σ. 55-69, Lloyd 2006, Rappe 2005, Uzdavinys 2010, Zintzen 2000,.

³⁷ ...*τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ*, σύμφωνα με το *Λεξικό του Σουΐδα*.

³⁸ Μιχαήλ Ψελλός, *Διδασκαλία παντοδαπή*, MPG 122, 721D.

³⁹ Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 2.9, Edwards 2001, Merlan 1953, σ.341.

⁴⁰ Dodds 1996, σ. 177-78.

⁴¹ Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 4.4.3.40.

⁴² Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας*, 63, Edwards 2001.

⁴³ Dodds 1996, σ. 184-5.

Το *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων* του Ιάμβλιχου, αποτελεί ένα μανιφέστο του Άλογου, μια διαβεβαίωση πως ο δρόμος της σωτηρίας δε βρίσκεται στον ορθό λόγο αλλά στις τελετουργικές λατρείες. Η θεουργική ένωση επιτυγχάνονταν μόνο με την ενέργεια, την τελεσιουργία των *ἀρρήτων έργων*, τελουμένων με τον αρμόδιο τρόπο, έργων που ήταν πέρα από κάθε νόηση και με τη δύναμη των άφθεγκτων συμβόλων και ονομάτων, που μόνο οι θεοί τα εννοούσαν⁴⁴. Ο Ιάμβλιχος δεν παρέλειψε βέβαια να διαχωρίσει τη γνήσια από την εσφαλμένη θεουργία· γνήσια ήταν μόνο η θεουργία που είχε ως βάση της τη συμπάθεια του σύμπαντος και έκανε χρήση θείων συμβόλων⁴⁵.

...συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν...⁴⁶, αναφέρει και ο Πρόκλος, ενώ σε άλλο έργο του συμπληρώνει την άποψή του αυτή: *Τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν πεπλήρωκε τὸν κόσμον· ὥστε οἱ θεουργοὶ λέγουσιν· καὶ οὐ τὸν κόσμον τοῦτον μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπὲρ αὐτὸν πάσας δυνάμεις...*⁴⁷.

Ὡς προς το τελετουργικό μέρος της θεουργίας διακρίνονται δύο τύποι: εκείνος που στηριζόταν αποκλειστικά στη χρήση συμβόλων και συνθημάτων και εκείνος που χρησιμοποιούσε τις υπηρεσίες ενός ενδιάμεσου (μέντιουμ). Από τους δύο αυτούς τύπους, ο πρώτος εμφανίζεται με το όνομα *τελεστική* και ασχολείται με τον καθαγιασμό διαφόρων αντικειμένων και φυλακτών, το *τελείν* του Πρόκλου⁴⁸, και το ζωντάνεμα των αγαλμάτων, με σκοπό να επιτύχουν έτσι χρησμούς: *ἡ τελεστικὴ διακαθήρασα καὶ τινὰς χαρακτηῖρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμψυχον αὐτὸ ἐποίησε*⁴⁹. Η *τελεστική* ως σκοπό είχε να επικαλεστεί τις υπερφυσικές δυνάμεις του σύμπαντος, να τις ενσαρκώσει σε κάποιο φυσικό σώμα ή αντικείμενο και να τις κρατήσει στην υπηρεσία του ανθρώπου. Στο *Περί αιγυπτίων μυστηρίων* του Ιάμβλιχου διαβάζουμε: «Δεν πρέπει να απορεί κανείς όταν ονομάζουμε μια ορισμένη ύλη καθαρή και θεία, διότι προέρχεται από τον πατέρα και δημιουργό όλων των πραγμάτων και είναι τέλεια, πράγμα που την καθιστά ικανή να δεχτεί θεούς. Επίσης, τίποτε δεν εμποδίζει την ικανότητα των ανώτερων υπάρξεων να φωτίζουν τις κατώτερες, αλλά και τίποτε δεν εμποδίζει την ύλη να συμμετέχει σε κάτι ανώτερο, έτσι ώστε, εφόσον είναι απόλυτα καθαρή και καλής ποιότητας, να είναι άξια να δεχθεί θεούς. Αλλά, επειδή και από το γήινο κατά κανένα τρόπο δεν λείπει η κοινωνία με το θείο, έχει διατηρήσει και η γη κάποιο θεϊκό μέρος, που την καθιστά κατάλληλη να δεχθεί θεούς. Έτσι, η θεουργία βρίσκει εντελώς γενικά για κάθε θεό κατάλληλα σκεύη, ανάλογα με τις ιδιοτυπίες του, συνδυάζει συχνά λίθους, φυτά, ζώα, θυμιάματα και άλλα παρόμοια, άγια, τέλεια και θεία, και από όλα αυτά δημιουργεί ένα καθαρό τέλειο σκεύος (για να δεχθεί δηλαδή ένα θεό)»⁵⁰.

Η *τελεστική* βασίστηκε στις αστρολογικές θεωρίες των Χαλδαίων⁵¹ πως κάθε δύναμη και στοιχείο στη φύση και τον κόσμο ταυτιζόταν με ένα δαίμονα ή διευθυνόταν από αυτόν⁵². Τη θεωρία αυτή οι θεουργοί συνδύασαν με την πίστη της αρχαίας ελληνικής θρησκείας ότι σε κάθε ναό το άγαλμα του τιμώμενου θεού ήταν

⁴⁴ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 96.13.

⁴⁵ Στο ίδιο, 4.2.

⁴⁶ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.210.30, Diehl 1965.

⁴⁷ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας*, 1.1.29.

⁴⁸ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Τίμαιον*, 3.6.13, Diehl 1965.

⁴⁹ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας*, 1.28.

⁵⁰ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 5.23, το παράθεμα στο Hunger 1994, σ. 76-7.

⁵¹ Rutten 1997.

⁵² Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 3.15.

και έδρα του ίδιου του θεού. Έτσι, διάφοροι ιεροί άνδρες, αστρολόγοι, θαυματοποιοί αλλά και γόητες ισχυρίζονταν ότι με διάφορες μαγικές τελετές πραγματοποιούσαν «στοιχείωση» της δύναμης των δαιμόνων, δηλαδή εμφύχωση του αγάλματος με το πνεύμα του αντίστοιχου δαίμονα. Με τη στοιχείωση έπαιρνε ο δαίμονας που βρισκόταν μέσα στο άγαλμα ζωή και ψυχή. Τα αγάλματα αυτά ονομάζονταν *τελέσματα* ή *στοιχεία*.

Ένα μεγάλο μέρος των νεοπλατωνικών, κυρίως μετά τον Ιάμβλιχο, ασχολήθηκε με την *τελεστική*, ως μέσο για την επίτευξη της χαλδαϊκής θεουργίας. Η ουσιαστική συμβολή του Ιάμβλικου⁵³ στην εξέλιξη του Νεοπλατωνισμού, ήταν η προσπάθεια ανάμειξης της φιλοσοφίας του Πλωτίνου και του Πορφύριου με τα θεουργικά δόγματα των *Χαλδαϊκών Λόγων*⁵⁴. Κατά τη θεωρία του η θεουργία δίδασκε πως ένας θνητός με ιερές πράξεις και τη χρήση υλικών συμβόλων και άρρητων λέξεων, μπορούσε να μαγέψει τους αθανάτους και να φτάσει έτσι στην τελική κατάσταση που ήταν η θεϊκή κατοχή, ο *ενθουσιασμός*⁵⁵. Ο θεουργός καλούσε τους αγαθούς δαίμονες, πνεύματα που είχαν κάποια από τα χαρακτηριστικά των θεών, στους οποίους ήταν και οι ίδιοι οι θεουργοί αφοσιωμένοι, και ενδιαφέρονταν να επικοινωνήσουν μαζί τους. Με τις σωστές και ακριβείς τελετουργικές διαδικασίες και επωδές μπορούσε να τους κάνει να ανταποκριθούν στο κάλεσμά του, να έλθουν ως προπομποί και δια μέσου αυτών να προσελκύσει στη γη και τις θεϊκές δυνάμεις⁵⁶.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο κάθε θεός είχε το δικό του ιδιαίτερο «αντιπρόσωπο» στο βασίλειο των φυτών, των ζώων, των μετάλλων και των αντικειμένων γενικότερα. Ένας τέτοιος «αντιπρόσωπος» είναι εν δυνάμει σύμβολο του θεού ή περιέχει ένα σύμβολο του θεού. Επομένως το σύμβολο βρίσκεται σε επικοινωνία με τη θεϊκή αρχή⁵⁷.

Κλάδος της θεουργίας η *τελεστική* είχε στόχο να επικαλεστεί την παρουσία ενός θεού και, αφού την επιτύχει, να τον παρασύρει και να τον εγκλωβίσει μέσα σε ένα άψυχο υποδοχέα, όπως ήταν και τα φυλακτά. Η τέχνη αυτή βασιζόταν στην ευρύτερη θεωρία, ότι υπάρχει μια φυσική έλξη και αυτόματη συμπάθεια ανάμεσα στο ομοίωμα και στο πρωτότυπο

Η φιλοσοφική θεωρία περί «Συμπαθείας»⁵⁸ των νεοπυθαγόρειων και των στωικών, βάσει της οποίας κάθε ουράνιο ον είχε το αντίστοιχο του στη γη, υπήρξε το θεμέλιο και η θεωρητική βάση κάθε θεουργικής πρακτικής. Σκοπός της *τελεστικής* αυτής ήταν η *στοιχείωσις*, δηλαδή η εγκατάσταση του κατάλληλου δαίμονα μέσα σε αγάλματα ή φυλακτά μέσω επωδών ή διαφόρων επικλήσεων και τελετών. Μόλις ο δαίμονας εισερχόταν στο αντικείμενο-τέλεσμα, εκείνο αποκτούσε ζωή και μυστηριακή δύναμη και προστάτευε το άτομο ή τα άτομα για τα οποία είχε κατασκευαστεί.

Υποθέτουμε πως κάποια τουλάχιστον στοιχεία της απόκρυφης αυτής τελετής ανάγονται στο έργο με τίτλο *Τελεστικά* του Ιουλιανού και είναι βέβαιο πως τα σύμβολα ανάγονται στους *Χαλδαϊκούς Λόγους*. Τι ήταν τα σύμβολα αυτά και πως τα χρησιμοποιούσαν; Η πιο κατατοπιστική απάντηση βρίσκεται σε μια επιστολή του Μιχαήλ Ψελλού: *έκείνη γάρ (δηλ. η τελεστική) τὰ κοῦλα τῶν ἀγαλμάτων ὕλης*

⁵³ Για την προσωπικότητα και το έργο του Ιάμβλικου, βλ. Afonasin, Dillon και Finamore 2012, Shaw 1995.

⁵⁴ Lewy 1978, Sayce 2005.

⁵⁵ Majercik 1989, σ. 110.

⁵⁶ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 5.21.

⁵⁷ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.273.11, Diehl 1965.

⁵⁸ Για τη θεωρία της κοσμικής συμπάθειας, βλ. Ποσειδώνιος από την Απάμεια, εκδ. Το Ροδάκιο 2006, Luz 2007, Clarck 1996, σ. 310-29, Jacoby 2010.

ἐμπιπλῶσα οἰκείας ταῖς ἐρεστηκυῖαις δυνάμεσι ζώων, φυτῶν, λίθων, βοτάνων, ριζῶν, σφραγίδων, ἐγγραμμάτων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρωμάτων συμπαθῶν, συγκαθιδρύουσα δὲ τούτοις καὶ κρατῆρας καὶ σπονδεῖα καὶ θυμιατήρια, ἔμπνοα ποιεῖ τὰ ἰδῶλα καὶ τῇ ἀπορρήτῳ δυνάμει κινεῖ⁵⁹. Τα ζῶα, τα βότανα, οι λίθοι και τα αρώματα υπάρχουν στο *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων* του Ιάμβλιχου⁶⁰, ενώ ο Πρόκλος μας δίνει ένα κατάλογο μαγικών βοτάνων, λίθων κ.λ.π., υλικά κατάλληλα για ποικίλους σκοπούς. Κάθε θεός έχει τον ιδιαίτερο του ομοιοπαθητικό αντιπρόσωπο στο ζωικό και το φυτικό βασίλειο και στον κόσμο των μετάλλων, ο οποίος είναι, ή περιέχει, ένα σύμβολο της θεϊκής του αρχής και έτσι βρίσκεται σε επικοινωνία μαζί της. Οι σφραγίδες (εγχάρακτοι λίθοι) και τα ἐγγράμματα (γραπτές συνταγές) ανταποκρίνονται στους χαρακτήρες και ονόματα ζωτικά του Πρόκλου⁶¹. Οι χαρακτήρες (που περιλαμβάνουν στοιχεία όπως τα επτά φωνήεντα, σύμβολα των επτά πλανητικών θεών), μπορεί να γράφονται (θέσις) ή να εκφωνούνται απλώς (εκφώνησις). Ο σωστός τρόπος της εκφώνησης των χαρακτήρων αποτελούσε επαγγελματικό μυστικό που παραδιδόταν προφορικά. Ήταν επίσης δυνατόν να αναφέρονται τα κατηγορήματα του θεού σε μια προφορική επίκληση, ώστε να επιτυγχάνονται μαγικά αποτελέσματα. Τα ζωτικά ονόματα, εξάλλου, περιλάμβαναν ορισμένες μυστικές επωνυμίες τις οποίες οι ίδιοι οι θεοί απεκάλυψαν στον Ιουλιανό για να τον βοηθήσουν, ώστε να παίρνει απάντηση στις προσευχές του. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως οι επωνυμίες αυτές περιλαμβάνονται στα ονόματα βάρβαρα που, σύμφωνα με τους Χαλδαϊκούς Λόγους, έχασαν την ενέργειά τους όταν μεταφράστηκαν στα ελληνικά. Πράγματι ορισμένα ονόματα μας έχουν ερμηνευθεί από τους θεούς⁶², όσο για τα υπόλοιπα, αν ένας χαρακτήρ μας είναι ακατανόητος *αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν αὐτοῦ τὸ σεμνότετον*⁶³.

Τη δύναμη αυτή των απορρήτων λεκτικών συμβόλων ενίσχυε ή χρήση διαφόρων μαγικών αντικειμένων. Οι νεοπλατωνικοί θεουργοί θεωρούσαν κάποιους λίθους μαγικούς, γιατί ήταν τα αντίστοιχα των ουρανίων σωμάτων στη γη. (Ας υπενθυμίσουμε εδώ ότι από την εποχή του Πλάτωνα εθεωρείτο ότι στα ουράνια σώματα ενσαρκώνονταν θεοί.) Χρησιμοποιώντας λοιπόν οι θεουργοί αυτούς τους λίθους, μπορούσαν να επικοινωνούν με τους θεούς των ουρανίων σωμάτων και να ζητούν χρησμούς. Δύο είναι οι γνωστές συλλογές κειμένων που αναφέρονται σ' αυτή τη μαγική πρακτική των λίθων. Πρόκειται για το ψευδεπίγραφο έργο *Ασκληπιός*⁶⁴ που αποδίδεται στον Έρμη τον Τρισεμέγιστο και σώθηκε μόνο στη λατινική του μετάφραση, καθώς και τα *Λιθικά*⁶⁵, έργο του 4ου αι., που αποδόθηκε ψευδεπίγραφα στον Ορφέα. Στο πρώτο έργο αναφέρεται ρητά ότι κάθε λίθος σχετίζεται συμπαθητικά με κάποια άστρα-θεότητες και μπορεί να τις έλξει στη γη και να επηρεάσει τις θελήσεις τους.

Πλατωνικοί λόγοι, Χαλδαϊκοί λόγοι και Ερμητικά κείμενα, αποτελούν το τρίπτυχο της θεουργίας και κυρίως της τελεστικής.

⁵⁹ Το παράθεμα στο Dodds 1996, σ. 184.

⁶⁰ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 233.10, πρβ. Αυγουστίνος επίσκοπος Ιππώνος, *Η Πολιτεία του Θεού (De Civitas Dei)*, 10.11.

⁶¹ Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 3.6.13, Diehl 1965.

⁶² Τις ελληνικές μεταφράσεις των μαγικών αυτών ονομάτων μας δίνει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, 5.242.

⁶³ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 254.14.

⁶⁴ Βλ. Edelstein 1965.

⁶⁵ Γιαννάκης 1982, Halleux και Schamp 1985.

Οι *Χαλδαϊκοί Λόγοι*⁶⁶ αποτελούν έργο του 3^{ου} αι., βασισμένο σε χαλδαϊκές, ζωροαστρικές και ελληνικές θεωρίες με κοιτίδα προέλευσης τη Βαβυλώνα. Εμπνευστής και συγγραφέας του έργου θεωρήθηκε ο Ιουλιανός ο Χαλδαίος, ένας οπαδός της θεουργίας που υποτίθεται ότι μιλούσε διά στόματος των θεών, αποκάλυπτε στους ανθρώπους τα σχετικά με αυτούς και εξισώθηκε με τον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα.

Τα κείμενα των *Χαλδαϊκών Λόγων*, γραμμένα σε έμμετρη μορφή και με ιδιαίτερα συμβολικό χαρακτήρα, συνένωσαν τις φιλοσοφικές θεωρίες των Ελλήνων, όπως του Πυθαγόρα, του Πλάτωνα και των στωικών, με ένα φανταστικό μυστικισμό, σίγουρα ανατολικό και αποτέλεσαν το ιερό βιβλίο των θεουργών και της λατρείας τους.

Μεγάλη διάδοση απέκτησαν, όταν τα έφερε στο νεοπλατωνικό προσκήνιο ο μαθητής του Πλωτίνου, Πορφύριος ο όποιος έγραψε κι έναν υπομνηματισμό πάνω σε αυτά⁶⁷. Ωστόσο, ο πραγματικός πατέρας της θεουργίας είναι ο γνωστός Ιάμβλιχος. Στον υπομνηματισμό που κάνει αυτός στους *Χαλδαϊκούς Λόγους* και στη διατριβή του *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων* αποκρυσταλλώνεται με σαφήνεια η «ιδεολογία» της θεουργίας, σύμφωνα με την οποία ο δρόμος της σωτηρίας δε βρίσκεται στον *ορθό λόγο*, αλλά στην *τελεστική*. Όπως δίδασκαν οι Αιγύπτιοι ιερείς της Ίσιδας. «Δεν είναι η Νόηση, η *Εννοια* που ενώνει τους θεουργούς με τους θεούς, επειδή, τι θα εμπόδιζε τους θεωρητικούς φιλοσόφους να πετύχουν θεουργική ένωση μαζί του; Αυτό όμως δεν έγινε ποτέ! Η θεουργική ένωση επιτυγχάνεται μόνο με την τελετουργία...». Ας θυμηθούμε εδώ ότι ήταν κοινή πεποίθηση της εποχής ότι ο αέρας ήταν γεμάτος από πονηρά-υποσελήνια πνεύματα, εναντίον των οποίων έπρεπε να μάχονται οι άνθρωποι, γιατί αυτά προσπαθούσαν να εμποδίσουν τις ψυχές να πλησιάσουν τον ουρανό. Συνεπώς ήταν απαραίτητο η θεουργική τελεστική να προσπαθήσει να θέσει τους δαίμονες του αέρος, και όχι μόνο, υπό την εξουσία της.

Τα *Ερμητικά κείμενα*⁶⁸ γραμμένα μεταξύ 2^{ου} και 4^{ου} αι., αποτελούν τη γραπτή παράδοση του Ερμητισμού, ένα συνονθύλευμα από αρχαίες ιδέες, επιρροές από τους *Χαλδαϊκούς Λόγους* και το χριστιανικό Γνωστικισμό⁶⁹. Απουσιάζουν βέβαια οι θεουργικές τελετές. Η διδασκαλία του Ερμητισμού παραδίδεται από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο⁷⁰.

Η θεότητα του Ερμή του Τρισμέγιστου προέκυψε από τη μεταφορά στην ελληνική θρησκεία του αιγυπτιακού θεού Θωθ. Ο Θωθ συμβόλιζε την λογική τάξη του σύμπαντος. Ως θεός επίσης του λόγου και της σοφίας, ήταν φυσικό να ταυτιστεί με τον Ερμή. Ως θεός της σοφίας θεωρήθηκε ως ο συγγραφέας μιας σειράς ιερών συγγραμμάτων τα οποία κατέγραφαν τα μυστικά του σύμπαντος, μέσα σε αυτά ξεχωριστή θέση κατείχε η αστρολογία. Με τις πρώτες μεταφράσεις των αιγυπτιακών ιερών κειμένων του Θωθ-Ερμή στα ελληνικά, προέκυψε και η πρώτη ανάμειξη αιγυπτιακών και ελληνικών στοιχείων, το αποτέλεσμα της οποίας αντανακλάται πάνω από όλα στα φυλακτά της ύστερης αρχαιότητας⁷¹.

⁶⁶ Lewy 2011.

⁶⁷ Valantasis 2000, σ. 50-61, Πορφύριος, *Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού*, μτφρ. Καλλιγιάς 1991.

⁶⁸ Για τα *Ερμητικά κείμενα*, βλ. *Hermetica*, επιμ. Copenhaver 1992, Salaman C., Oyen D. van, Wharton W. D. και Mahe J-P., 2004.

⁶⁹ Για το χριστιανικό Γνωστικισμό, βλ. Κούτουλας 2006.

⁷⁰ Για τη διδασκαλία του Ερμή, βλ. Festugière 1944-54 (επανεκδοση 1983).

⁷¹ Για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο και την ταύτισή του με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ, βλ. Budge 1969, τ. 1, σ. 415, Festugière 1944-54 (επανεκδοση 1983), Fowden 2002.

Ο πρακτικός Ερμητισμός έδειξε ενδιαφέρον για θέματα των φυσικών επιστημών, όπως της ιατρικής, της βοτανολογίας και της ορυκτολογίας, πάντοτε όμως κάτω από τη φανερή επίδραση της μαγείας και της αστρολογίας. Έτσι εξετάστηκε η σχέση του ανθρώπινου σώματος με τον αστρικό μακρόκοσμο, καθώς και οι μαγικές δυνάμεις φυτών, ζώων και ορυκτών ως φορέων της επιρροής και της δύναμης των άστρων.

Στο κλίμα αυτό δημιουργήθηκαν και οι *Κυρανίδες*⁷² ένα έργο λαϊκής ιατρικής και μαγείας από τα πιο σημαντικά του δημόδους ερμητικού κύκλου, τα οποία από νωρίς περιθωριοποιήθηκαν. Το έργο, στη μορφή που μας σώθηκε, έχει βυζαντινή προέλευση. Θεωρείται συνδυασμός των έργων δυο παλαιότερων συγγραφέων, του Κυρανού και του Αρποκρατίωνα, οι οποίοι υποτίθεται, ότι έλαβαν γνώση από παλαιότερα έργα του Ερμή, καθώς και ενός τρίτου συριακού έργου υπό τον τίτλο *Αρχαϊκή Βίβλος*⁷³. Οι *Κυρανίδες* κυκλοφορούσαν σε διάφορες παραλλαγές με διαφορετικό κάθε φορά αριθμό βιβλίων. Τα βιβλία είναι χωρισμένα σε κεφάλαια, σε κάθε ένα από τα οποία εξετάζεται ένα ζώο, βότανο, πέτρωμα, τόσο στην ιατρική, όσο και στη μαγική του χρήση. Η παράθεση των κεφαλαίων γίνεται με αλφαβητική σειρά, δημιουργώντας ένα είδος εγκυκλοπαίδειας. Για παράδειγμα, στην πρώτη *Κυρανίδα* εξετάζεται ο συνδυασμός των επιδράσεων που μπορούν να ασκήσουν ένα ζώο ξηράς, ένα φυτό, ένα ψάρι και ένα πέτρωμα, ενώ κάθε κεφάλαιο κλείνει με την υπόδειξη για τη δημιουργία ενός φυλακτού από τα τέσσερα αυτά στοιχεία. Χαρακτηριστική είναι η αντίληψη που επικρατεί, ότι οι ιατρικές θεραπείες είναι περισσότερο αποτελεσματικές αν κρατιούνται άρρητες από τους υπόλοιπους, ακόμη και από τους ίδιους τους πάσχοντες.

⁷² *Κυρανίδες*, εκδ. Κάκτος 2001, Sheldon 1977, Waegeman 1987.

⁷³ Μπλαβάτσκυ 1995.

«Μη με αγνοείς πουθενά και ποτέ. Φυλάξου!»⁷⁴.

Σύμφωνα με τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα, οι *Βίβλοι απόκρυφοι και ψευδεπίγραφοι*, ήταν βιβλία, το περιεχόμενο των οποίων ήταν άγνωστο στους πολλούς και προσιτό μόνο σε λίγους μυημένους⁷⁵.

Τα βιβλία αυτά, κατά μια άποψη, γράφτηκαν από άγνωστους χριστιανούς συγγραφείς, για να συμπληρώσουν τα κενά τα οποία υπήρχαν στις διηγήσεις του βίου του Ιησού και των Αποστόλων. Τα 27 βιβλία της *Καινής Διαθήκης* δεν περιέχουν λεπτομερώς όσα η λαϊκή ψυχή ήθελε να γνωρίζει. Κυρίως έλειπαν πληροφορίες ως προς την παιδική ηλικία του Χριστού, για τη Θεοτόκο και περί της δράσης των περισσότερων Αποστόλων. Για παράδειγμα, η πληροφορία του Ιωάννη: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς... ἃ οὐκ ἐστὶν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*⁷⁶, ήταν αρκετή για να αποτελέσει έρεισμα για τους αποκρυφογράφους.

Κατά μια δεύτερη άποψη, και πιο τεκμηριωμένη, η απόκρυφη φιλολογία έγινε το μέσο για τη διάδοση «αιρετικών» διδασκαλιών⁷⁷. Τα ιερά τους βιβλία τα χαρακτήριζαν οι ίδιοι *ἀπόκρυφες βίβλους*⁷⁸, ισχυριζόμενοι ότι μέσω αυτών αποκάλυπταν στους μύστες της δικής τους θρησκείας μυστικές διδασκαλίες που για όλο τον υπόλοιπο κόσμο παρέμεναν απόκρυφες. Ο Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών⁷⁹ αναφερόμενος στους γνωστικούς γράφει ότι αυτοί είχαν ένα αμύθητο πλήθος απόκρυφων και νόθων γραφών, τους οποίους αυτοί οι ίδιοι κατασκεύαζαν. Τα γνωστικά ιερά κείμενα είναι πάρα πολλά. Δεν έχουν όλα χριστιανικό ένδυμα, αλλά απηχούν όλες τις παραδόσεις, από τις οποίες ανθολόγησαν στοιχεία οι γνωστικοί. Κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας, ήδη ο Ηγήσιππος, συγγραφέας του 2^{ου} αι., ... *περί τῶν λεγομένων ἀποκρύφων διαλαμβάνων ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ χρόνων πρὸς τινῶν αἰρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ*⁸⁰.

Για την καλύτερη διάδοση των απόκρυφων βιβλίων κάποιες φορές τα υπέγραφαν ψευδεπίγραφα με τα ονόματα ιερών προσώπων της *Καινής Διαθήκης*. Πρόκειται κάποτε για έργα ορθόδοξα, κάποια από τα οποία γνώρισαν μεταγενέστερη γνωστική επεξεργασία ή είχαν λίγες γνωστικές επιρροές, τα οποία είτε ενσωμάτωσαν ήδη υπάρχουσες παραδόσεις για τη ζωή των προσώπων της *Καινής Διαθήκης*, είτε κατασκεύαζαν φανταστικές ιστορίες, τις περισσότερες φορές αφελείς, και τις δημοσίευαν κάτω από το όνομα ενός υποτιθέμενου ιερού συγγραφέα, για να «ωφελήσουν ψυχικά» τους χριστιανούς αναγνώστες τους. Είναι δηλαδή «ψυχωφελείς διηγήσεις», γραμμένες κυρίως από το 2^ο έως και τον 4^ο αιώνα κατά μίμηση των *Ευαγγελίων*, των *Επιστολών*, των *Αποκαλύψεων* και των *Πράξεων των Αποστόλων*⁸¹. Ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος στο έργο του *Βιβλιοθήκη ή Μυριόβιβλος* αναφέροντας συλλογή απόκρυφων *Πράξεων* υπό τον τίτλο: *Αποστόλων περίοδοι*

⁷⁴ Για τη βιβλιοθήκη των γνωστικών κειμένων που βρέθηκαν στο Ναγκ Χαμαντί της Αιγύπτου, βλ. Godwin 1984, σ. 88, Robinson 1990, Αγουρίδης 2004.

⁷⁵ Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς* Α', 15.69.

⁷⁶ Ιω. 20, 30.

⁷⁷ Chadwick 1991.

⁷⁸ *Απόκρυφα Ευαγγέλια*, μτφρ. Γεωργιάδης 2002-3, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα*, επιμ. Καραβιδόπουλος, 1999-2004, Schneemelcher 1965, Cartlidge 2001.

⁷⁹ Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Έλεγχος*, MPG 7, 437-1224, βλ. Böer 2012, 1.25.3.

⁸⁰ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 4. 8.

⁸¹ Klauck 2000.

γράφει: *μυρία καὶ παιδαριώδη καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα καὶ ψευδῆ καὶ μωρὰ καὶ ἀλλήλοις μαχόμενα καὶ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα περιέχει· ἣν εἰπὼν τις πάσης ἀφέσεως πηγὴν καὶ μητέρα οὐκ ἀποσφαλεῖ τοῦ εἰκότος*⁸².

Στα βιβλία της *Καινῆς Διαθήκης* υπάρχουν οι πρώτες πληροφορίες για τις γνωστικές τάσεις⁸³. Ἦδη στις *Επιστολές* που αποδίδονται στον Απόστολο Παῦλο αναφέρονται ἄνθρωποι που δίδασκαν *βεβήλους καὶ γραῶδεις μύθους* και χαρακτηρίζονται ως *ψευδώνυμος γνώσις*⁸⁴.

Σύμφωνα με την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, αιρετικός είναι όποιος παρεκκλίνει από την αληθινή πίστη. Πως ορίζεται, όμως, η αληθινή πίστη; Ποιος την αποκαλεί έτσι και για ποιους λόγους; Στα ερωτήματα αυτά δε μπορούμε να απαντήσουμε ικανοποιητικά, όσο προσεγγίζουμε τις δοξασίες αυτές με όρους αποκλειστικά θρησκευτικού περιεχομένου. Όσα ίσχυαν για τους ορθόδοξους χριστιανούς, φαίνεται ότι ίσχυαν και για τους αιρετικούς γνωστικούς. Η *Δεύτερη πραγματεία του μεγάλου Σηθ*⁸⁵, κείμενο που βρέθηκε στο Ναγκ Χαμμαντί της Αιγύπτου, στρέφεται κατά του ορθόδοξου Χριστιανισμού, αντιπαράβαλλοντάς τον με την αληθινή Εκκλησία των γνωστικών: «...μας μισούν και μας διώκουν, όχι μόνο οι αδαείς (οι εθνικοί), αλλά και εκείνοι που θεωρούν ότι προάγουν το όνομα του Χριστού, αγνοώντας πόσο κενοί είναι και ποια είναι η ταυτότητά τους, σαν ανόητα ζώα».

Ο χριστιανικός Γνωστικισμός⁸⁶ εμφανίστηκε στα μέσα του 2^{ου} αι., για να λάβει τη μορφή θρησκείας με ειδικές λατρευτικές τελετές, με μυστήρια και με δικούς του ιερείς. Ελάχιστα γνωστικά λογοτεχνικά έργα και καλλιτεχνήματα έφτασαν ως τις μέρες μας, γιατί οι άνθρωποι αυτοί απλούστατα δεν έβρισκαν κανένα νόημα στο να δημιουργούν καινούργια «σφάλματα» ή να αφήνουν μνημεία πίσω τους. Σχεδόν όλα όσα γνωρίζουμε για τις διδασκαλίες τους έρχονται από εκείνα που οι αντίπαλοι και οι δυσφημιστές τους είχαν να πουν γι' αυτούς⁸⁷.

Στη διάρκεια των αιώνων τα απόκρυφα κείμενα άλλοτε καταδικάστηκαν έντονα από την Εκκλησία και άλλοτε τροφοδότησαν τη λαϊκή ευσέβεια και την εκκλησιαστική τέχνη που παρουσιάζει συχνά σκηνές, η προέλευση των οποίων βρίσκεται στα απόκρυφα. Επίσης, αν και τα απόκρυφα κείμενα, δε δίνουν στην πραγματικότητα κανένα νέο στοιχείο στη χριστιανική αποκάλυψη και υστερούν σημαντικά, συγκρινόμενα προς τα κανονικά βιβλία, από πλευράς θεολογικής εμβάθυνσης και ιστορικών στοιχείων, διασώζονται σε κάποια από αυτά παραδόσεις, στις οποίες στηρίζονται γιορτές και ύμνοι της εκκλησίας, όπως π.χ. τα Εισόδια της Θεοτόκου. Είναι πραγματικότητα άλλωστε ότι πολλά από τα απόκρυφα αποτέλεσαν αγαπημένα αναγνώσματα για γενιές χριστιανών στη διάρκεια της ιστορίας, έστω κι αν δε βρέθηκαν ποτέ στο κέντρο της εκκλησιαστικής ζωής. Η επίσημη Εκκλησία της διαμορφωμένης ορθοδοξίας, διατήρησε τις πληροφορίες των *Απόκρυφων Ευαγγελίων* στη θεία λατρεία και στην τέχνη⁸⁸.

⁸² Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος, *Βιβλιοθήκη ή Μυριόβιβλος*, 114, βλ. Henry 1959-77.

⁸³ Hörmann 2000, σ. 11.

⁸⁴ Απόστολος Παῦλος, *Α' προς Τιμόθεον* 1.4 και 4.7, *Προς Τίτον* 1.14 και 3.9, για τις *Επιστολές* του Παύλου, βλ. Roetzel 2011.

⁸⁵ *Δεύτερη πραγματεία του μεγάλου Σηθ*, 59.22-29. Για ανάλυση του κειμένου βλ. Gibbons 1972.

⁸⁶ Grant 1959, Jonas 1964, King 2010, Lacarriére 1994.

⁸⁷ Godwin 1984, σ. 88, Edwards 2012, Logan και Wedderburn 1983, Pagels 2004α.

⁸⁸ Schneemelcher 1965, Kitzinger 2004.

Ένας μεγάλος αριθμός φυλακτών μοιάζει να εικονογραφεί τις διηγήσεις που εμπεριέχονται στα βιβλία αυτά⁸⁹. Παρόλο που δεν υπάρχει, τουλάχιστον μέχρι σήμερα, κανένα γνωστό κείμενο του Γνωστικισμού που να αναφέρεται στην κατασκευή και χρήση των φυλακτών, εντούτοις τα ίδια τα φυλακτά δείχνουν κάποια έμμεση σχέση. Η σύγχρονη βιβλιογραφία, χωρίς καμιά απόδειξη παρά μόνο στηριζόμενη σε αποχρώσεις ενδείξεις, χρέωσε το μεγαλύτερο όγκο των φυλακτών στη γνωστική παράδοση.

Για παράδειγμα αναφέρουμε φυλακτό από σαρδόνυχα στην κύρια όψη του οποίου εικονίζεται ο αιγυπτιακός θεός Αρποκράτης συνοδευόμενος από την εβραϊκή επιγραφή *ιαω ανοχ τεπιαχ* και τα αστρολογικά σύμβολα *ZZ *ο μέγας μηνεύς*. Το όνομα Μηνεύς σύμφωνα με τη γνωστική θεολογία είναι ένα από τα ονόματα του θεού Ήλιου⁹⁰. Στην πίσω όψη αναγράφεται η χριστιανική επιγραφή: *διαφύλαξον τον φορούντα σου την αγίαν σφραγίδα*. Στους *Σιβυλλικούς Χρησμούς*, έργο άγνωστου συγγραφέα του 2^{ου}-3^{ου} αι., ο σταυρός αναφέρεται ως *σφραγίς επίσημος*⁹¹. Η συνοίκηση στοιχείων διαφορετικών θρησκειών, θεωρούνταν χαρακτηριστικό της γνωστικής φιλολογίας και για κάποιους ερευνητές χαρακτηριστικό και των φυλακτών.

Αρκετοί αρχαίοι συγγραφείς, χριστιανοί και εθνικοί κατηγορούσαν τους γνωστικούς ότι ασχολούνταν με τη μαγεία⁹². Ο Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου τους κατηγορούσε για κάθε είδους μαγικές πρακτικές και μια μανία για χρήση ειδώλων-τελεσμάτων⁹³. Οι οπαδοί του Βασιλείδη⁹⁴ χρησιμοποιούσαν εικόνες, επωδές κ.ά. και κυρίως το μαγικό όνομα Αβραξάς⁹⁵. Οι σηθιανοί⁹⁶ χρησιμοποιούσαν φυλακτά και λίθους, ενώ η θρησκεία του βαλεντινιανού Γνωστικισμού⁹⁷, η πιο σημαντική και εξεζητημένη μορφή γνωστικής διδασκαλίας, και μακράν η πιο απειλητική για την Εκκλησία, ήταν ουσιαστικά η γνωστική μαγεία. Οι προσευχές τους ταυτίζονται με τα κείμενα των μαγικών πατύρων, οι οποίοι σύμφωνα με ορισμένους σύγχρονους ερευνητές θα έπρεπε να αντιμετωπισθούν ως τα ιερά τους κείμενα⁹⁸.

⁸⁹ Bonner 1931, σ. 58, του ιδίου 1932, σ. 362-67, του ιδίου 1942, σ. 466-71.

⁹⁰ Mastrocinque 2005, σ. 173.

⁹¹ *Σιβυλλικοί Χρησμοί*, 8. 244, Thery 2010.

⁹² Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Έλεγχος*, MPG 7, 437-1224, βλ. Böer 2012, 1.25.3.

⁹³ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, MPG 41, 155-1200, βλ. Williams 1994, 34. 9. 2.

⁹⁴ Ο Βασιλείδης υπήρξε ιδρυτής γνωστικής αίρεσης που φέρει το όνομά του και δραστηριοποιήθηκε κυρίως στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου το 2^ο αι.. Για τους βασιλειδιανούς, βλ. Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 4.7,7, Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Έλεγχος*, 7.14-27, Ιππόλυτος επίσκοπος Ρώμης, *Φιλοσοφούμενα*, 7.7, Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Στρωματείς*, 2.3, 2.20, 5.1, 4.26, 4.12, 7.17.

⁹⁵ Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Έλεγχος*, MPG 7, 437-1224, βλ. Böer 2012, 1.24.5.7.

⁹⁶ Πρόκειται για γνωστική αίρεση. Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, βλ. Williams 1994, 39.1.12, 40.1, Klijn 1977, σ. 82, Schaff 2009, σ. 30.

⁹⁷ Για τη θεολογία του βαλεντινιανού Γνωστικισμού, βλ. Desjardins 1992, Thomassen 2008,

⁹⁸ Mastrocinque 2005, σ. 44.

Ένας μεγάλος αριθμός φυλακτών χρονολογημένων από το 2^ο αι. μέχρι και το Μεσαίωνα, έφερε την αινιγματική μορφή του Αβρασάξ ή Αβραξάς⁹⁹, ενός από τους σημαντικότερους θεούς των γνωστικών. Η εικονογραφία του δέχθηκε αιγυπτιακές, ιουδαϊκές, ιρανικές, ελληνικές και ρωμαϊκές επιδράσεις. Πρόκειται για έναν πολεμιστή με κεφάλι κόκορα, δάνειο από τον αλεκτροκέφαλο θεό των Περσών Sraoca, ο οποίος προστάτευε τους ανθρώπους κατά τη διάρκεια της νύχτας. Στα χέρια κρατάει πάντα μια ασπίδα και ένα μαστίγιο το οποίο έχει ηλιακό χαρακτήρα και σχετίζεται με την καταδίωξη των κακών δαιμόνων. Τα πόδια του καταλήγουν σε φίδια, τα οποία λόγω της στενής τους επαφής με τη γη και τις γήινες θεότητες, βρίσκονται κοντά στο βασίλειο των νεκρών. Κατέχουν υπερφυσικές γνώσεις και διαθέτουν το χάρισμα της προφητείας, ενώ από πολύ νωρίς συνδέθηκε η παρουσία τους με την επιστήμη της ιατρικής. Ως προς το νόημα του ονόματός του, πίστευαν ότι είχε πολύ μεγάλες μαγικές δυνάμεις, που στηρίζονταν στον αριθμό των γραμμάτων, που είναι επτά, και στο συνολικό τους άθροισμα 365 (αξίες των ελληνικών γραμμάτων: άλφα=1, βήτα=2, ρο=100, ξι=60 και σίγμα=200)¹⁰⁰. Ο Ιππόλυτος Ρώμης αναφέρει σχετικά: *Ἐνθα καὶ τριακοσίους ἐξήκοντα πέντε οὐράνοὺς φάσκουσι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτὸν εἶναι τὸν Ἀβρασάξ, διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τξε*¹⁰¹, καθώς και ο Επιφάνιος Κύπρου: *καὶ βούλονται τὴν σύστασιν τούτων ἀπὸ τῶν ὁμοίων ψήφων ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, τοῦ Ἀβρασάξ τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἀριθμὸν ἔχοντος, δῆθεν δεικνύντες διὰ τοῦτο ἔχειν τὸν ἐνιαυτὸν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν ἀριθμῶν κατὰ περίοδον*¹⁰². Τα φυλακτά αυτά ήταν γνωστά κατά το Μεσαίωνα ως αβραξικά και κυκλοφορούσαν ταυτόχρονα σε πολλές απομιμήσεις.

Ένα από τα πιο δημοφιλή βιβλία της χριστιανικής ύστερης αρχαιότητας, αποτελούσε η *Διαθήκη Σολομώντος*¹⁰³, έργο του 3^{ου} αι. γραμμένο από άγνωστο χριστιανό συγγραφέα, το οποίο ψευδεπίγραφα αποδόθηκε στο σοφό βασιλιά. Το βιβλίο αυτό επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τη χριστιανική εικονογραφία και βρήκε πρόσφορο έδαφος στις μικρογραφίες των φυλακτών. Το κεντρικό πρόσωπο του έργου είναι ο βασιλιάς Σολομώντας, ο οποίος με τη βοήθεια ενός μαγικού δακτυλιδιού που του δώρισε ο Θεός κατόρθωσε να συγκεντρώσει όλους τους δαίμονες, να τους υποχρεώσει να του αποκαλύψουν το όνομά τους και με αυτό τον τρόπο να κυριαρχήσει πάνω τους. Πρώτος εμφανίστηκε ο Ορνίας, δεύτερος ο Βεελζεβούλ, τρίτη η Ονοσκελίσ. Ακολούθησαν ο Ασμοδαίος και ο Εφιπάς και τα επτά θηλύμορφα πνεύματα που ήταν ενωμένα μεταξύ τους: η Απάτη, η Έρις, η Κλωθώ, η Ζώλη, η Δύναμις, η Πλάνη και η Κακίστη. Κατόπιν ο Φθόνος και μια σειρά από ανθρωπόμορφους και ζωόμορφους δαίμονες, οι οποίοι κατανεμημένοι στα δώδεκα ζώδια, ήταν υπεύθυνοι για διάφορες ασθένειες σε συγκεκριμένα σημεία του ανθρώπινου σώματος. Για τους επόμενους αιώνες οι δαίμονες αυτοί θα φωλιάσουν στις ψυχές των ανθρώπων και θα προσωποποιήσουν τους φόβους τους. Ο τρόπος αντιμετώπισής τους βρισκόταν καλά κρυμμένος στο ίδιο το έργο. Ισάριθμοι άγγελοι με τους δαίμονες αποτελούσαν τους διώκτες τους και ταυτόχρονα τους προστάτες των ανθρώπων.

⁹⁹ Dieterich 1891, Merkelbach 1990-92.

¹⁰⁰ Βλ. Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο 2002, σ. 524.

¹⁰¹ Ιππόλυτος Ρώμης, *Κατά πασών των αιρέσεων έλεγχος ή Φιλοσοφούμενα*, MPG 16 III, 3017-3454, Legge 2010, 7.26.6.

¹⁰² Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, MPG 41, 155-1200, Williams 1994, 1.264.

¹⁰³ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1315-58, Cown 1922, Klutz 2005.

Για τα αμιγώς χριστιανικά φυλακτά, δεν υπάρχουν στοιχεία κάποιου τελετουργικού «μετουσίωσης». Ο Διονύσιος ο Αεροπαγίτης αναφέρει πως τα θεία αποκαλύπτονταν και κατανοούνταν ανάλογα με το μέτρο της δύναμης κάθε νου¹⁰⁴.

Στο *Μαρτύριο της Περπέτουας*¹⁰⁵, ο Σάτυρος που μαρτύρησε μαζί της, λίγο πριν ξεψυχήσει, ζήτησε από το δῆμίό του το στρατιώτη Πούδη ένα δακτυλίδι, το οποίο αφού βούτηξε στο ίδιο του το αίμα, του το έδωσε ως φυλακτό, αφήνοντάς του τη μνήμη και τη διαθήκη τέτοιου αίματος. Ο Σάτυρος προτού ακόμη πεθάνει ήταν σίγουρος ότι μέσα από το μαρτύριό του θα αγιοποιούταν και επομένως το αίμα του θα αποτελούσε «ευλογία» για τους ανθρώπους. Με την ίδια λογική και ο Λούπος ο δούλος του αγίου Δημητρίου, αφού βούτηξε το δακτυλίδι του στο αίμα του αγίου, αυτό μετατράπηκε σε φυλακτό και μπορούσε να γιατρεύει διάφορες ασθένειες¹⁰⁶. Επίσης, οι περίφημες «σφραγίδες» του αγίου Συμεών, μετατρέπονταν σε φυλακτά, χωρίς κάποιο τελετουργικό, μόνο επειδή είχαν έρθει σε επαφή με τον ίδιο τον άγιο¹⁰⁷.

Η ένωση του θεϊκού με το ανθρώπινο στοιχείο γινόταν μέσω της προσευχής¹⁰⁸. Ο Απόστολος Παύλος προέτρεπε τους χριστιανούς: *Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε τοῦτο γὰρ θέλημα Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς*¹⁰⁹.

*Μέγα γὰρ φυλακτήριόν ἐστιν ἡ προσευχή*¹¹⁰, σύμφωνα με τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, η προσευχή αποτελούσε πράξη αυθόρμητης ή τυποποιημένης επικοινωνίας, συνήθως τελετουργική, με όντα που νοούνταν ως υπερανθρώπινα. Σύμφωνα με κάποιες απόψεις, η αυθόρμητη προσευχή προηγούνταν από την τυποποιημένη, αλλά σύμφωνα με άλλες συνέβη το αντίστροφο, καθώς η τυποποιημένη προσευχή συγγένευε με τις μαγικές πρακτικές, που ήταν πολύ συνηθισμένες σε πρώιμα στάδια πολιτισμών. Στη χριστιανική θρησκεία η προσευχή ορίζεται ως η ανύψωση της ψυχής του πιστού στο Θεό, με την έκφραση αισθημάτων αγάπης και ευγνωμοσύνης, την ικεσία για παροχή χάρις με σκοπό την ικανοποίηση των πνευματικών και γήινων αναγκών του ή την ευχαριστία για τα αγαθά που πιστεύει ότι πήρε από αυτόν. Επειδή οι πιστοί έχουν επιτακτική ανάγκη να απευθύνονται στο Θεό, η προσευχή θεωρήθηκε, από τις αρχές ήδη της εκκλησιαστικής ιστορίας, ένα από τα θεμέλια στοιχεία της θρησκευτικής ζωής. Ωστόσο, οι πρώτες προσευχές που υιοθέτησαν οι χριστιανοί κατάγονταν από τους κόλπους του Ιουδαϊσμού¹¹¹ και αντλήθηκαν από την *Αγία Γραφή*.

Στο τέλος της ύστερης αρχαιότητας ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός διατύπωσε την άποψη ότι δεν προσκυνούμε την ύλη από την οποία ήταν κατασκευασμένο ένα ιερό αντικείμενο και ειδικότερα ένας σταυρός, αλλά αυτό που εικονίζεται πάνω του. Και ρωτά: *Τί γὰρ διαφέρει σταυρὸς μὴ ἔχων τὸ τοῦ Κυρίου ἐκτύπωμα, τοῦ ἔχοντος;... ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*¹¹². Ο σταυρός, το σπουδαιότερο φυλακτό του χριστιανικού κόσμου, μετατρέπονταν σε φυλακτό λόγω του σχήματός

¹⁰⁴ Διονύσιος ο Αεροπαγίτης, *Περὶ θεῶν ονομάτων* Α', 109.

¹⁰⁵ Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Μαρτύριον Περπέτουας καὶ τῶν συν αὐτῇ*, 21.13-15.

¹⁰⁶ *Θαύματα αγίου Δημητρίου*, 2^ο μαρτυρολόγιο, ιγ'.

¹⁰⁷ Για τις σφραγίδες του αγίου Συμεών, βλ. Vikar 1982.

¹⁰⁸ Graf 1991, σ. 188-213.

¹⁰⁹ Απόστ. Παύλος, *Α' προς Θεσσαλονικείς* 5. 17.

¹¹⁰ Αθανάσιος Πατριάρχης Αλεξανδρείας, *Έργα: Περὶ παρθενίας*, 6.2, MPG 28, 251-82.

¹¹¹ Charlesworth 1983.

¹¹² Ιωάννης ο Δαμασκηνός, *Περὶ εικόνων*, MPG 94, 1169, 1172, 1240θ'.

του και μόνο ή λόγω της παράστασης που έφερε, σε αντίθεση με τα φυλακτά των εθνικών τα οποία συνοδεύονταν σχεδόν πάντα με κάποιες επωδές.

Από όλη την χριστιανική περίοδο δε γνωρίζουμε κάποια ευχή που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως αντίστοιχο των επωδών για τη μετουσίωση ενός φυλακτού. Στο σύγχρονο ευχολόγιο που χρησιμοποιούν οι ιερείς σήμερα, υπάρχει μια ευχή τα ίχνη της οποίας όμως δεν ανιχνεύονται ιστορικά:

Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε ἔλεησον.

Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ καὶ Λόγε Τοῦ Θεοῦ Τοῦ Ζῶντος. ...Σὺ ὁ σταυρωθεὶς καὶ ταφείς καὶ ἀναστὰς τὴν τρίτη ἡμέρα καὶ ἀναληφθεὶς εἰς τοὺς Οὐρανοὺς. ... Ἐσὺ Πανάγαθε Βασιλεῦ, ὁ ἐύλογῶν τὰ πάντα, ἐυλόγησον διὰ τὴν εὐσπλαχνίαν Σου καὶ τοὺς παρόντας σταυροὺς τῶν δούλων Σου. Ἵνα δεχόμενοι καὶ τιμῶντες καὶ εὐλαβόμενοι αὐτοὺς διὰ τὴν σὴν ἀγάπην, φυλάττονται ἀπὸ παντός κακοῦ ψυχικοῦ καὶ σωματικοῦ. Νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ
Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΗΣ ΚΟΣΜΙΚΗΣ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ

«Αναλογίσου την υλική ουσία του σύμπαντος, και πόσο ελάχιστο μέρος της είσαι εσύ· και από όλη την αιωνιότητα, πόσο σύντομος και ακαριαίος ο χρόνος που σου αναλογεί· και την ειμαρμένη, πόσο να' ναι άραγε το μερίδιό σου;»¹¹³.

Ο ορισμός του δόγματος της ειμαρμένης διαμορφώθηκε από το στωικό Χρύσιππο το 2^ο προχριστιανικό αιώνα¹¹⁴. Μια ορισμένη φυσική και συγκροτημένη διάταξη των πάντων μέσα στην αιωνιότητα, όπου ομάδες πραγμάτων απορρέουν αέναα από άλλες και εμπλέκονται με άλλες, σε μια απαραβίαστη αλληλουχία αιτιών-αιτιατών, ήταν ο ορισμός που δόθηκε.

«Ό, τι είναι αρμονία για σένα, ω Σύμπαν, είναι αρμονικό και για μένα. Τίποτε που είναι στην ώρα του για σένα δεν είναι πολύ πρώιμο ή πολύ όψιμο για μένα»¹¹⁵.

Οι στωικοί εξηγούσαν τη λειτουργία της ειμαρμένης μέσω της κοσμικής συμπάθειας, της βασικής αρμονίας όλων των συστατικών στοιχείων του κόσμου ήδη από την εποχή της δημιουργίας του. Στο στωικό σύστημα η συμπάθεια εξηγούσε την επίδραση της παντοδύναμης μοίρας και διέκρινε μια έντονη σχέση ανάμεσα στην πορεία των πλανητών και την καθημερινή ζωή. Οι στωικοί ήταν πεπεισμένοι, ότι η ανθρώπινη ζωή ήταν πλήρως καθορισμένη από την ειμαρμένη-πρόνοια και έβλεπαν την αστρολογία ως μέθοδο που τους αποκάλυπτε η ίδια η πρόνοια, για να μάθουν ό,τι τους επιφύλασσε ως αναπόφευκτη μοίρα και να προσέξουν να προφυλαχθούν. Οι άνθρωποι πίστευαν από παλιά ότι τα άστρα επιδρούν στην ανθρώπινη ζωή ρυθμίζοντας την ευτυχία ή τη δυστυχία τους¹¹⁶.

Ο όρος της κοσμικής συμπάθειας¹¹⁷, σε σχέση με την ειμαρμένη, χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά, σύμφωνα με τα έως τώρα δεδομένα, από το στωικό φιλόσοφο Ποσειδώνιο από την Απάμεια¹¹⁸ (135-50 π.Χ.), για τον οποίο ο Αυγουστίνος Ιππώνος θεωρούσε ότι: «ο Ποσειδώνιος ήταν δοσμένος πολύ στην αστρολογία... ένθερμος υποστηρικτής των άστρων που ρυθμίζουν την ειμαρμένη»¹¹⁹. Η άποψη του Ποσειδωνίου ήταν ότι ο,τιδήποτε μπορούσε να συμβεί στο σύμπαν μπορούσε να έχει επίδραση και σε κάτι άλλο. Ο μακρόκοσμος συναντούσε το μικρόκοσμο.

Οι απόψεις του Ποσειδωνίου για την κοσμική συμπάθεια επηρέασαν τους περισσότερους κατοπινούς αστρολόγους, όπως τον Μάρκο Μανίλιο¹²⁰, ο οποίος έζησε τον 1^ο μεταχριστιανικό αιώνα, και κυρίως το μεγαλύτερο αστρολόγο του 2^{ου} αι. τον Κλαύδιο Πτολεμαίο, ο οποίος επηρέασε με τη σειρά του όλη την αστρολογική αλλά και φιλοσοφική σκέψη της ύστερης αρχαιότητας¹²¹.

¹¹³ Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, 5.25.

¹¹⁴ Για το Στωικισμό και τους στωικούς, βλ. Ιωαννίδης 2001, Brun 2007, Edelstein 2002.

¹¹⁵ Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, 4.23.

¹¹⁶ Κικέρων Μάρκος Τούλιος, *Περί μαντικής* (*De divinatione*), 1.5.9, 1.6.10, 2.15.35, βλ. Falconer 1971, Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί των αρεσκόντων*, 5.1, Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 4. 2, Ιωάννης Λαυρέντιος ο Λυδός, *Περί μηνών* (*De mensibus*), 4. 81, βλ Wunsch 1967, Maas 1992.

¹¹⁷ Clark 1996, σ. 310-29.

¹¹⁸ Βλ. Ποσειδώνιος από την Απάμεια, εκδ. Το Ροδάκιο, 2006, Jacoby 2012, Jones 1932, σ.113-35.

¹¹⁹ Αυγουστίνος Ιππώνος, *Η Πολιτεία του Θεού* (*De Civitas Dei*) 5.2.

¹²⁰ Μάρκος Μανίλιος, *Αστρονομικά* (*Astronomica*), βλ. Goold 1977.

¹²¹ Πτολεμαίος Κλαύδιος, *Τετράβιβλος*, 1.2, 1.8, βλ. Robbins 1940.

Παρ' όλη την προσφορά των στωικών στη διαμόρφωση της αντίληψης για το σύμπαν, τη συμπάθεια και την ειμαρμένη, οι νεοπλατωνικοί ήταν εκείνοι που μπόρεσαν να εξηγήσουν μέσω της συμπάθειας τη σχέση ανάμεσα στα άστρα και τις απόκρυφες δυνάμεις του κόσμου, η οποία συνδέει τα πιο απομακρυσμένα σημεία της φύσεως μέσω της έλξης και της ανθέλξης.

Για τον καθοριστικό ρόλο που έπαιζαν τα άστρα στη διασπορά της θείας ενέργειας σε όλο το σύμπαν και στις αρμονικές σχέσεις της κοσμικής συμπάθειας και της ειμαρμένης, αναφέρει σχετικά ο Ιάμβλιχος ότι: «όλα τα πράγματα δένονται με τους άλυτους δεσμούς της ανάγκης την οποία ονομάζουμε ειμαρμένη-μοίρα»¹²². Η για να παραπέμψουμε στον Πλωτίνο, γνώστη της θεουργίας και αποφασιστικό αντίπαλο της μαγείας: «Πώς πρέπει να εξηγήσει κανείς τις μαγικές ενέργειες; Πράγματι μέσω της συμπάθειας τόσο μέσω της αρμονίας ανάμεσα σε όμοια και της ανθέλξης ανάμεσα σε ανόμοια πράγματα, όσο και μέσω της πληθώρας των πολλών δυνάμεων που εμπεριέχονται σε ένα και μόνο ζωντανό ον. Γιατί πολλά πράγματα χωρίς να τα θέσει κάποιος σε κίνηση έλκονται και μαγεύονται, καθώς η πραγματική μαγεία στο σύμπαν είναι η αγάπη και το αντίθετό της, το μίσος»¹²³.

Ο Πλούταρχος¹²⁴, καταγράφει την άποψη ότι η Σελήνη στέλνει θερμότητα στη γη και στέλνει προς τα πάνω αναθυμιάσεις από τη γη, διωλίζοντας και καθαρίζοντάς τις μέσα της. Ο Πτολεμαίος¹²⁵, αντλεί από την ιδέα της συμπάθειας για να εξηγήσει το ρόλο της Σελήνης: «και η Σελήνη, ως το ουράνιο σώμα που βρίσκεται πιο κοντά στη γη, ασκεί μεγαλύτερη επιρροή στα κοσμικά πράγματα, γιατί τα περισσότερα από αυτά, έμψυχα ή άψυχα, τρέφουν συμπάθεια προς αυτήν και μεταβάλλονται μαζί της. Τα ποτάμια αυξάνουν και μειώνουν τη ροή τους με το φως της, οι θάλασσες στρέφουν την παλίρροιά τους με την ανατολή και τη δύση της και τα φυτά και τα ζώα μεγαλώνουν και μικραίνουν εξ ολοκλήρου ή εν μέρει μαζί της».

Η ιδέα της συμπάθειας μαζί με το αντίθετό της, την αντιπάθεια, υπονοείται σε πολλούς αρχαίους συγγραφείς, ιδίως στον τομέα της ιατρικής. Έχει σχέση με την ιδέα των αντιστοιχιών που χαρακτήριζαν τα ζώα, τα φυτά και τους λίθους ως συμπαθητικούς ή αντιπαθητικούς προς συγκεκριμένες καταστάσεις που θα μπορούσε να θεωρηθεί ή να μη θεωρηθεί, ότι προκαλούνται από τα ουράνια σώματα. Αυτή η κοινή αντίληψη επεκτάθηκε σε γενικότερη θεωρία από τους στωικούς φιλοσόφους που αντιλαμβάνονταν μια παγκόσμια συμπάθεια στα πλαίσια της οποίας τα πάντα είχαν σχέσεις με τα πάντα. Η συμπάθεια ήταν μια ιδέα που έπαιζε το ρόλο μιας αιτιολογικής ενέργειας στην εξέλιξη του πεπρωμένου στο σύμπαν των στωικών.

Μια άλλη άποψη, θέλει τη συμπαθητική αναλογικότητα να δημιουργήθηκε εξαιτίας της πίστης ότι οι δικές μας ενέργειες προκαλούν μια παρόμοια αντίδραση στα πρόσωπα και τα πράγματα γύρω μας. Η πεποίθηση αυτή βέβαια δε βασιζόταν σε κάποια φιλοσοφία ή σε κάποιο λογικό επιχείρημα, αλλά ήταν απόλυτα ενστικτώδης και μερικές φορές σχεδόν σωματική. Όταν βλέπουμε για παράδειγμα ένα ατύχημα νιώθουμε και εμείς τον πόνο ή αν κάποιος προσπαθεί να πηδήξει υψώνουμε και εμείς το πόδι μας. Το άτομο αναπαριστά το ρόλο που επιθυμεί να επιτύχει¹²⁶.

Παράλληλα σχεδόν με την αστρολογία, αναπτύχθηκε και ένα άλλο δόγμα, το οποίο επηρέασε βαθιά τη σκέψη της ύστερης αρχαιότητας και ολόκληρο το

¹²² Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 8.7.

¹²³ Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 2.3.

¹²⁴ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί του εμφανιζόμενου προσώπου τω κύκλω της Σελήνης*, 928C, βλ. Helmbold και Cherniss 1957.

¹²⁵ Πτολεμαίος Κλαύδιος, *Τετράβιβλος*, 1.2, βλ. Robbins 1940.

¹²⁶ Carpenter 2002, σ. 56.

Μεσαιώνα, δηλαδή η θεωρία ότι ενυπάρχουν σε ορισμένα ζώα, φυτά και πολύτιμους λίθους απόκρυφες ιδιότητες και δυνάμεις. Μολονότι η αρχή της είναι πιθανόν παλαιότερη, η θεωρία αυτή σχηματοποιήθηκε από κάποιον Βώλο από τη Μένδη γύρω στο 200 π.Χ. Το σύστημά του είναι συνδεδεμένο με τη μαγική ιατρική. Επιπλέον, γρήγορα συνδυάστηκε με την αστρολογία που αποτέλεσε ένα πρόσφορο συμπλήρωμά του. Το δυσάρεστο με τα άστρα υπήρξε πάντα η αδυναμία των ανθρώπων να τα πλησιάσουν, είτε μέσω της προσευχής, είτε μέσω της μαγείας. Όμως, αν κάθε πλανήτης είχε τον αντιπρόσωπό του μέσα στα ζώα, στο φυτικό κόσμο και στο βασίλειο των μετάλλων και των λίθων και συνδέονταν με μιαν απόκρυφη συμπάθεια, κάποιος θα μπορούσε να φτάσει μέχρι εκεί, χρησιμοποιώντας τα γήινα αντίστοιχα των άστρων¹²⁷. Οι ιδέες του Βώλου υπήρξαν ιδιαίτερα ελκυστικές για τους στωικούς που είχαν συλλάβει τον κόσμο ως ένα οργανισμό, τα μέρη του οποίου είχαν μια κοινότητα εμπειρίας–συμπάθειας¹²⁸.

Η κατασκευή των φυλακτών έχει σχέση με την προσέγγιση και τον επηρεασμό του σύμπαντος με υλικά μέσα. Μια σημαντική έννοια στο νεφελώδη και σκοτεινό κόσμο της μαγείας, όπου το θετικό και το αρνητικό αποκτούν τις απόλυτές τους σημασίες, είναι η αρχή της κοσμικής συμπάθειας, που σημαίνει κάτι σαν «δράση και αντίδραση» μέσα στο σύμπαν. Σχεδόν όλα τα φυλακτά απηχούν την αντίληψη ότι το σύμπαν κατακλύζεται από θεϊκές δυνάμεις. Η κύρια πηγή της δύναμής τους είναι ο ήλιος και τα αστέρια που επιδρούν τόσο στην έμψυχη, όσο και στην άψυχη φύση και καθορίζουν τη ζωή και το θάνατο. Μια δύναμη αυτού του είδους μπορεί να αποκαλύπτεται με ποικίλους τρόπους. Αν ο κατασκευαστής των φυλακτών γνωρίζει τη λειτουργία αυτών των δυνάμεων και μπορεί να τις χειριστεί, τότε μπορεί και να τις αλλάξει με τη δύναμη της γνώσης¹²⁹.

Σύμφωνα με το νόμο της συνάφειας, το μέρος ταυτίζεται με το όλον. Ένα δόντι, ένα αυτί, λίγο σάλιο ή λίγος ιδρώτας αντιπροσωπεύουν συνολικά ένα πρόσωπο. Κατά το νόμο αυτόν, κάθε αντικείμενο περικλείει την ουσία του όλου στο οποίο ανήκει. Η συνάφεια συνδέει κάθε άνθρωπο με τους συγγενείς του: ενεργώντας πάνω σε κάποιον, ενεργείς πάνω σε κάθε μέλος της οικογένειάς του. Ο νόμος συνδέει επίσης ανθρώπους και ζώα. «Οι αρχαίοι Έλληνες σκέφτηκαν να θεραπεύσουν αρρώστιες των ματιών, μεταβιβάζοντας στους ασθενείς την όραση μιας σαύρας. Έφερναν τη σαύρα σε επαφή με πέτρες, που θα χρησίμευαν σα φυλακτά και την τύφλωναν, πιστεύοντας ότι η συγκεκριμένη αίσθηση, κομμένη από τη ρίζα της, θα περνούσε στις πέτρες, και από αυτές, στους κατόχους των φυλακτών»¹³⁰.

Η ιστορία του Ίφικλου μπορεί να ανήκει στην πρόιμη αρχαιότητα, αλλά αποτυπώνει με ιδιαίτερα ολοκληρωμένο τρόπο τις αντιλήψεις για τον τρόπο που λειτουργούσε η συμπαθητική αναλογικότητα στα ιαματικά φυλακτά: «μια μέρα που ο Φύλακος, βασιλιάς της Θεσσαλίας και πατέρας του Ίφικλου, ευνούχιζε τους χοίρους του, απείλησε αστεεινόμενος το γιο του με το ματωμένο του μαχαίρι. Ο νόμος της συμπαθητικής αναλογίας προκάλεσε στείριότητα στο νεαρό Ίφικλο. Ο μάντης Μελάμπους που κλήθηκε να τον θεραπεύσει, του έδωσε να πίνει επί δέκα ημέρες κρασί που περιείχε τη σκουριά του μαχαίριού που ο Φύλακος είχε αφήσει καρφωμένο

¹²⁷ Dodds 1990, σ. 156.

¹²⁸ Βλ. Janowitz 2001, σ. 59, όπου αναφέρεται στο βιβλίο του Βώλου, *Συμπάθειες και Αντιπάθειες*, καθώς και στον Πλίνιο, *N.H.* XXX, 8.59.

¹²⁹ Nagy 1999, σ. 34-7.

¹³⁰ Mauss 1966, σ. 57-63.

σε μια βελανιδιά. Λόγω της αναλογικότητας, η στειρότητα του βασιλιά απορροφήθηκε από την ευνουχιστική ικανότητα του μαχαιριού¹³¹.

Με την ελληνική έκφραση *τὰ ὅμοια τοῖς ὁμοίοις* ή στα λατινικά *similia similibus*, χαρακτηρίζεται η πρακτική της συμπαθητικής ενέργειας¹³².

Ο Πρόκλος, στο έργο του για την ιερατική τέχνη¹³³, στην προσπάθειά του να εξηγήσει το είδος του ιερατικού ανθρώπου και της τέχνης του, διατύπωσε, ίσως τον πληρέστερο και ακριβέστερο ορισμό της συμπάθειας, καλύτερα και από τους εμπνευστές της, τους στωικούς. Αξίζει τον κόπο να παρακολουθήσουμε το συλλογισμό του και τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει¹³⁴. Οι ιερατικοί άνθρωποι, ξεκινώντας από τη συμπάθεια που πιστεύουν ότι ενυπάρχει σε όλα τα φαινόμενα, τόσο μεταξύ τους όσο και προς τις αφανείς δυνάμεις, και κατανοώντας έτσι ότι τα πάντα ενυπάρχουν στα πάντα, συνέστησαν την ιερατική επιστήμη, επειδή παρατήρησαν με θαυμασμό, ότι τα έσχατα ενυπάρχουν στα πρώτα και τα πρώτα στα έσχατα¹³⁵. Τα γήινα ενυπάρχουν κατά την αιτία τους στον ουρανό και κατά τρόπο ουράνιο, αλλά και τα ουράνια στη γη με τρόπο γήινο. Το παράδειγμα που δίνει έχει να κάνει με τα ηλιοτρόπια, τα οποία κινούνται μαζί με τον ήλιο και τα σεληνοτρόπια με τη σελήνη, περιφερόμενα, όσο μπορούν, μαζί με τους φωτοδότες του κόσμου. Επομένως, σύμφωνα πάντα με τον Πρόκλο, τα πάντα προσεύχονταν ανάλογα με την τάξη τους και υμνούσαν τους ηγεμόνες ολόκληρων των σειρών τους, είτε νοητικά, είτε λογικά, είτε φυσικά, είτε αισθητά. Έτσι λοιπόν και το ηλιοτρόπιο κινούνταν σύμφωνα με εκείνο προς το οποίο ήταν συναρτημένο και αν κανείς μπορούσε να το ακούσει να κρούει τον αέρα κατά την περιφορά του, ίσως να αφουγκραζόταν έναν ύμνο να αναπέμπεται με τον ήχο αυτόν προς το βασιλέα του, όσο μπορούσε ένα φυτό να υμνήσει.

Στη γη μπορούσε κανείς να αντικρίσει, με γήινο τρόπο, ήλιους και σελήνες, ενώ στον ουρανό, με ουράνιο τρόπο, τα κάθε λογής φυτά, λίθους και ζώα να ζουν εκεί νοητικά. Ως άλλο παράδειγμα φέρει το λωτό, ο οποίος κάνει φανερή τη συμπάθεια, καθώς είναι κλειστός πριν από την ανατολή των ακτίνων του ήλιου, ανοίγει σιγά-σιγά με την εμφάνιση του ήλιου, και εκτείνεται όσο το φως του ανυψώνεται, ενώ κλείνει πάλι, όταν εκείνος προχωρεί προς τη δύση του. Και συνεχίζει αναρωτώμενος σε τι διαφέρει όταν οι άνθρωποι υμνούν τον ήλιο ανοίγοντας και κλείνοντας τα σαγόνια ή τα χείλη τους, από τις κινήσεις που κάνει ο λωτός συμπτύσσοντας ή απλώνοντας τα φύλλα του;

Το ίδιο με τα φυτά, στα οποία ωστόσο υπάρχει κάποιο ίχνος γενετικής ζωής, μπορούσε κανείς να δει και στους λίθους καθώς εισέπνεαν τις απορροές από τα φωτεινά ουράνια σώματα. Έτσι για παράδειγμα, ο ηλίτης λίθος μιμούνταν με τις χρυσόμορφες ακτίνες του τις ηλιακές ακτίνες, ενώ ο αποκαλούμενος «οφθαλμός της Βήλου» -που λένε, ότι θα έπρεπε να τον αποκαλούμε «οφθαλμό του Ήλιου»- έχοντας σχήμα παρόμοιο με τις κόρες των ματιών, εξέπεμπε από το μέσον της κόρης του

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 57-63.

¹³² Βλ. Faraone 1991, σ. 6-10.

¹³³ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, 148.1-151.24, βλ. επίσης, Bidez 1936.

¹³⁴ Για την ελεύθερη απόδοση του κειμένου, χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση του Καλλιγά 2009.

¹³⁵ Η αρχή αυτή, θεμελιώδους σημασίας για τον Ερμητισμό, υποκρύπτεται πίσω από την αινιγματική διατύπωση του δεύτερου στίχου της *tabula smaragdina*: «Ἰδοὺ, το ἀνώτερο ἐξαρτάται ἀπὸ το κατώτερο, καὶ το κατώτερο ἀπὸ το ἀνώτερο ἔργο θαυμαστό ἐνός ἐνιαίου ὅλου», βλ. σχετικά Ruska 1926, σ. 159-60.

λαμπερό φως. Αφ' ετέρου, ο σεληνίτης λίθος μεταβαλλόταν τόσο στη μορφή όσο και στην κίνησή του μαζί με τη σελήνη, ενώ ο ηλιοσέληνος αποτελούσε, κατά κάποιον τρόπο, άγαλμα της συνόδου των δύο αυτών φωστήρων, εξομοιούμενος με τις συνόδους και τις απομακρύνσεις τους στον ουρανό (εικ. 1).

Έτσι λοιπόν, τα πάντα ήταν γεμάτα από θεούς, από τους ουράνιους όσα βρίσκονταν στη γη, ενώ όσα ήταν στον ουρανό από τους υπερουράνιους και κάθε σειρά προχωρούσε έτσι αυξανόμενη ως το τέλος. Γιατί εκείνα που ενυπήρχαν σε μια ενότητα που προηγείτο από τα πάντα, αυτά ήταν που εμφανίζονταν μέσα στα πάντα, όπως ομάδες ψυχών, καθεμιά τους υπαγόμενη σε διαφορετικούς θεούς, και έπειτα λ.χ., το πλήθος των ηλιακών ζώων –για παράδειγμα τα λιοντάρια και οι πετεινοί– που και αυτά μετείχαν στο θείο ανάλογα με την τάξη τους (εικ. 2). Το εκπληκτικό ήταν πως σε αυτές εκείνα που υστερούσαν ως προς τη δύναμη και το μέγεθός τους προκαλούσαν φόβο σε όσα υπερείχαν ως προς αυτά τα δύο. Για παράδειγμα πίστευαν ότι το λιοντάρι έφευγε, όταν έβλεπε πετεινό. Και το αίτιο γι' αυτό δε μπορούσε κανείς να το συλλάβει μέσω της αίσθησης, αλλά μόνο μέσω της νοητικής επισκόπησης και με τη διάγνωση της διαφοροποίησης των αιτίων τους. Έτσι λοιπόν, η παρουσία των ηλιακών συμβόλων ήταν περισσότερο φανερή στον πετεινό· διότι αυτός φανέρωνε ότι έχει συναίσθηση των ηλιακών κύκλων καθώς τραγουδούσε τον ύμνο του στον ουράνιο φωστήρα, όταν εκείνος πλησίαζε ή κινούνταν προς τα άλλα κέντρα του ουρανού. Γι' αυτό και ορισμένοι ηλιακοί άγγελοι εμφανίστηκαν να έχουν τέτοιες μορφές και, ενώ ήταν άμορφοι, φαίνονταν σα να είχαν μορφή. Οι άνθρωποι, σύμφωνα πάντα με τον Πρόκλο, πίστευαν πως, όταν σε κάποιον από τους ηλιακούς δαίμονες που φαίνεται ότι ήταν λεοντοπρόσωπος (εικ. 3), του έδειχναν ένα πετεινό, τότε εκείνος γινόταν άφαντος, επειδή έτσι υποστέλλονταν τα συνθήματα των ανώτερων δυνάμεων.

Επίσης, μπορούσε να δει κανείς τις ιδιότητες, που υπήρχαν συσπειρωμένες μέσα στον ήλιο, να καταμερίζονται σε όσα μετείχαν σε αυτόν, αγγέλους, δαίμονες, ψυχές, ζώα, φυτά και λίθους. Εξ ου και οι αυθεντίες της ιερατικής τέχνης βρήκαν από αυτά που βλέπουν τα μάτια πώς να υπηρετήσουν τις ανώτερες δυνάμεις, άλλα αναμιγνύοντας και άλλα αναιρώντας με τον κατάλληλο τρόπο. Και η ανάμιξη γινόταν επειδή είχαν διαπιστώσει, ότι καθένα από τα άμικτα όντα ενείχε κάποιαν ιδιότητα του θεού, χωρίς όμως να είναι επαρκές για την πρόσκληση Εκείνου. Γι' αυτό λοιπόν αυτοί, μέσω της ανάμιξης των πολλών, ενοποιούσαν τις απόρροιες που προαναφέρθηκαν και εξομοίωναν την ενότητα που προέκυπτε με εκείνο το όλο που προηγείται από τα πάντα. Ενίοτε βέβαια, ακόμη και ένα μόνο βότανο ή ένας λίθος αρκούσε για να συντελεστεί το έργο. Έτσι, για παράδειγμα, το κνέωρο¹³⁶ αρκούσε για αυτοπρόσωπη εμφάνιση του θείου, ενώ για φυλακτό η δάφνη, ο ασπάλαθος, η σκίλλα, το κοράλλι, ο αδάμαντας και ο ίασπις, για πρόγνωση η καρδιά του τυφλοπόντικα, και για καθάρσεις το θειάφι και το θαλασσινό νερό.

Έτσι λοιπόν με τη δύναμη της συμπάθειας προσείλκυαν και με εκείνην της αντιπάθειας απομάκρυναν, αν τύχαινε, πραγματοποιώντας καθαρμούς με θειάφι και άσφαλτο, και ραντίζοντας με θάλασσα· διότι το θειάφι καθαίρει χάρη στη δριμύτητα της οσμής του, ενώ η θάλασσα επειδή μετέχει στην έμπυρη δύναμη.

Επίσης, στις ιεροτελεστίες και στις άλλες τελετουργίες που αφορούσαν τους θεούς διάλεγαν τα κατάλληλα ζώα. Με αφορμή αυτά και άλλα παρόμοια, έφτασαν σε γνώση των δαιμονικών δυνάμεων –ότι αποτελούσαν ουσίες κοντινές στην ενέργεια που ενυπάρχει στη φύση και στα σώματα– και μέσω αυτών οδηγούνταν σε συνένωση μαζί τους. Και μετά από αυτές προχωρούσαν πια στις ίδιες τις δράσεις των θεών·

¹³⁶ Φυτό σε σχήμα αιδοίου, το οποίο προκαλεί φαγούρα.

άλλες τις μάθαιναν από εκείνους τους ίδιους, και άλλα τα επιτελούσαν αυτοί, παρακινούμενοι από μόνοι τους εύστοχα στην επινόηση των αντίστοιχων συμβόλων. Με αυτό τον τρόπο, άφηναν εδώ κάτω τη φύση και τις φυσικές ενέργειες, και χρησιμοποιούσαν πια τις πρωταρχικές και θεϊκές δυνάμεις.

Η αρχή της συμπαθητικής αναλογικότητας, η οποία εξαρτιόταν από τα άστρα, μιας και είχε γίνει αποδεκτό πως οι αντιξοότητες της ζωής σχετίζονταν με τις μεταβολές που επιτελούνταν στους ουρανοί, μεταφορικά εκφραζόμενη αποτελούσε το κρίσιμο δόγμα της μοίρας ή ειμαρμένης, που έπαιξε σημαντικότατο ρόλο στη συνείδηση της ύστερης αρχαιότητας, όχι μόνο ανάμεσα στους εθνικούς, αλλά και ανάμεσα στους χριστιανούς. Για τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα η ειμαρμένη ήταν η συνάθροιση πολλών και εχθρικών δυνάμεων, οι οποίες αν και αόρατες και αφανείς, διεύθυναν τη φορά των άστρων και μέσω αυτών διοικούσαν, ενώ μαρτυρεί πως εξ αιτίας αυτού του γεγονότος ανέτειλε ένα νέο και ασυνήθιστο άστρο, που κατήργησε την παλιά αστροθεσία, και συνεχίζει λέγοντας, ότι ο ίδιος ο Κύριος, οδηγός των ανθρώπων, κατέβηκε στη γη για να μεταπείσει αυτούς που πίστευαν στην ειμαρμένη, στη δική του πρόνοια. Καθώς λοιπόν η γέννηση του Σωτήρα μας έβγαλε από το δρόμο της ειμαρμένης, και στηριζόμενος στην πίστη πως το βάπτισμα αποτελούσε το θάνατο και το τέλος της παλιάς ζωής, στο τέλος ισχυρίζεται πως μέχρι να έρθει το βάπτισμα η ειμαρμένη είναι αληθινή, μετά όμως από αυτό οι αστρολόγοι ψεύδονταν¹³⁷.

Ο Γρηγόριος ο Νύσσης σε ομιλία του επίσης κατά της ειμαρμένης, θέλοντας να ανασκευάσει την αντίληψη ότι οι πόλεμοι, οι σεισμοί και οι διάφορες καταστροφές οφείλονται *εις ιδιαιζούσας δυνάμεις των άστρων*, περιγράφει διάφορα γεγονότα, όπως τον κατακλυσμό επί Νώε, την καταστροφή των Αιγυπτίων στην Ερυθρά θάλασσα κ.λ.π. για να ανασκευάσει τελικώς με συντριπτικότατο συλλογισμό τις πλάνες των αστρολόγων *...ποὺ αἱ τῶν ἄστρων ἐκείνων διαπλοκαί, αἱ τὰς διαφορὰς τῶν βίων τοῖς ἀνθρώποις ὀρίζουσαι*.¹³⁸

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στα τέλη του 4^{ου} αι., σε έξι λόγους με τίτλο *Περὶ ειμαρμένης και προνοίας*¹³⁹, περιγράφει την αντίληψη της διαμορφωμένης ορθόδοξης Εκκλησίας για την αστρολογία και τη σχέση της με την ειμαρμένη και την πρόνοια. Εκείνο που είναι έκδηλο και στους έξι λόγους του είναι η ανησυχία του, μήπως υποκύψουν οι χριστιανοί σε αυτό που θεωρούσε κακοήθεις δοξασίες της αστρολογίας: «Να φοβάστε ακόμη και τη συντομότερη συζήτηση με εκείνους που έχουν μολυνθεί από αυτό το δόγμα. Δίνουμε αυτή τη συμβουλή, όχι γιατί φοβόμαστε τη δύναμη και την αποτελεσματικότητα των δογμάτων τους, αλλά επειδή φοβόμαστε την αδυναμία σας... όπως ο φόνος και η μοιχεία είναι αμαρτίες και απαγορευμένες πράξεις, έτσι και η εμπιστοσύνη στην αστρολογία και το πεπρωμένο είναι διεστραμμένες, απαγορευμένες... κανένα δόγμα δεν είναι τόσο διεστραμμένο και τόσο κοντά στην αθεράπευτη τρέλα, όσο το δόγμα της ειμαρμένης και της αστρολογίας».

¹³⁷ Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς*, MPG 9, 692.

¹³⁸ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Κατὰ ειμαρμένης*, MPG 45, 165.

¹³⁹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Περὶ ειμαρμένης και προνοίας (Αμφιβαλλόμενα)*, MPG 50, 756-58.

ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ
ΑΣΤΡΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΥΛΑΚΤΑ

«Η δύναμη μας εξαρτάται από την κίνηση των αστεριών»¹⁴⁰.

Η αστρολογία κατά την ύστερη αρχαιότητα, αποτελούσε την τέχνη και όχι την επιστήμη, σύμφωνα με την οποία ήταν δυνατόν να προβλέπονται τα γήινα με τη μελέτη των άστρων αλλά και να επηρεάζονται από τους ουράνιους σχηματισμούς. Στις γραπτές πηγές η αστρολογία αναφέρεται με διάφορους όρους, όπως αστρολογία, αστρονομία, αστρομαντεία, αστροσκοπία, γένεσις, γενεθλιαλογία, μάθησις, μαθηματική, χαλδαϊκή, ωροσκοπική, *ars mathematica*, κ.α.¹⁴¹

Οι αστρολόγοι υποτίθεται ότι μπορούσαν να προλέγουν το μέλλον, το βέβαιο όμως ήταν ότι δε μπορούσαν με κανένα τρόπο να το επηρεάσουν. Πιστεύοντας ότι τα άστρα ήταν θεοί, άρχισαν να συνδέουν σιγά-σιγά την πίστη με το επιστημονικό μέρος της αστρονομικής γνώσεως. Στο συνδυασμό αυτό βάσιζαν τις προγνώσεις τους, ενώ με τον καιρό αναπτύχθηκε από τους Έλληνες η αντίληψη ότι τα άστρα όχι μόνο σήμαιναν τα γήινα φαινόμενα αλλά και τα προκαλούσαν. *...τὰ τυχαῖα χορηγεῖ καὶ τὰ ἐπιαρμένα πληροῖ καὶ τὰ ἐκ προνοίας διαιρεῖται καὶ ἐξ ἑστίν οὗτος ἀπάντων τῶν ἐν ἡμῖν καὶ περὶ ἡμῶν βασιλεὺς οἰακίζων ἡμῶν τὴν σύμπασαν ζωὴν*¹⁴².

Η αστρολογία έχει τις ρίζες της στη Μεσοποταμία. Γράφει ο Ιάμβλιχος: «Οι Ασσύριοι όχι μόνο παρατήρησαν τα άστρα επί εβδομήντα δύο χιλιάδες χρόνια, αλλά διατήρησαν ακόμη την ανάμνηση των περιόδων και των κύκλων ολόκληρων των επτά πλανητών»¹⁴³ (εικ. 4). Στην ύστερη αρχαιότητα κάθε αστρολόγος ονομαζόταν και Χαλδαίος. Από τη Βαβυλώνα η αστρολογία ταξίδεψε σε όλο τον εξελληνισμένο κόσμο της Μέσης Ανατολής, της Αιγύπτου αλλά και της Ελλάδας. *Χαλδαῶι δὲ ἔθνος ἐστὶ Περσικόν. Τὴν δὲ ἀστρονομίαν λέγονται πρῶτοι εὗρηκέναι...δεύτεροι δὲ ἐδέξαντο Ἀγύπτιοι...*, αναφέρει ο Κοσμάς Ιεροσολυμίτης¹⁴⁴.

Στη διάδοση της αστρολογίας συνετέλεσαν κυρίως οι στωικοί, οι οποίοι δεχόμενοι την ταυτότητα του Θεού και του κόσμου, ήταν φυσικό να πιστεύουν όχι μόνο στη θεία προέλευση των αστερών, αλλά και στη μυστική επίδραση αυτών στις ανθρώπινες υποθέσεις¹⁴⁵. Ο Γάιος Κορνήλιος Τάκιτος στις αρχές του 2^{ου} αι., γράφει για τους στωικούς: «Οι περισσότεροι το βρίσκουν φυσικό να πιστεύουν ότι οι ζωές τους είναι προκαθορισμένες από τη γέννηση, ότι η επιστήμη της προφητείας επαληθεύεται από αξιοσημείωτες μαρτυρίες, αρχαίες και σύγχρονες και ότι οι ανεκπλήρωτες προβλέψεις οφείλονται απλώς σε αδαείς απατεώνες που τη δυσφημούν»¹⁴⁶.

Στηριζόμενοι στις ίδιες περίπου ιδέες με αυτές των στωικών και οι ερμητιστές περιέγραφαν τους ουρανούς πριν από τη δημιουργία του κόσμου ως εξής: «Η τάξη των ουράνιων σωμάτων είναι ανώτερη από εκείνη του κόσμου εδώ κάτω. Είναι αιωνίως σταθερή και υπερβαίνει την ανθρώπινη αντίληψη. Έτσι, ο κατώτερος κόσμος καταλήφθηκε από δέος και θαυμασμό για την υπέροχη ομορφιά και την αιώνια σταθερότητα των ουράνιων σωμάτων. Ήταν πράγματι ένα αντικείμενο άξιο παρατήρησης και πνευματικής πάλης, να βλέπει κανείς την ομορφιά των ουρανών

¹⁴⁰ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 8.6.

¹⁴¹ *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 1893-1911, Cumont 1960.

¹⁴² Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Ἀλκιβιάδην*, 77-8, βλ. Segonds 1985-6.

¹⁴³ Ιάμβλιχος, *Προτρεπτικός ἐπὶ φιλοσοφία, Πρόκλου εἰς Πλάτωνος Τίμαιον*, 23.

¹⁴⁴ Κοσμάς Ιεροσολυμίτης, *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, MPG 98, 491.

¹⁴⁵ Κωτσάκης 1954, σ. 206.

¹⁴⁶ Τάκιτος Γάιος Κορνήλιος, *Χρονικά I-XVI (Annales)*, 6.22, βλ. Fisher 1922.

που αντικατόπτριζαν τον άγνωστο ακόμα Θεό και το εκπληκτικό μεγαλείο της νύχτας, στολισμένης με καθαρό φως, αν και λιγότερο λαμπρό από εκείνο του ήλιου. Και τα υπόλοιπα μυστήρια κινούνταν χωριστά στον ουρανό σύμφωνα με σταθερές τροχιές και χρονικές περιόδους, ρυθμίζοντας και συντηρώντας το κατώτερο βασίλειο με ορισμένες μυστικές εκροές»¹⁴⁷.

Σε έναν από τους *Λόγους* του ο αυτοκράτορας και φιλόσοφος Φλάβιος Κλαύδιος Ιουλιανός περιγράφει την επίδραση που ασκούσε πάνω του ο έναστρος ουρανός και η τέχνη της αστρολογίας: «...από την παιδική μου ηλικία με είχε καταλάβει μια φλογερή επιθυμία για τις ακτίνες του Θεού και το μυαλό μου ήταν εντελώς απορροφημένο με αυτό το αιθέριο φως από τα τρυφερά μου χρόνια. Όχι μόνο μου άρεσε να το κοιτάζω με προσήλωση, αλλά όταν τύχαινε να βρεθώ στην ύπαιθρο μια ασυννέφιαστη νύχτα, άφηνα τα πάντα κατά μέρος και αφιέρωνα όλη την προσοχή μου στην ομορφιά του ουρανού, ξεχνώντας τόσο αυτά που μου έλεγαν οι άλλοι όσο και εκείνα που έκανα εγώ ο ίδιος. Έδινα την εντύπωση ότι είχα αιχμαλωτιστεί από υπερβολική περιέργεια γι' αυτά τα πράγματα και με θεωρούσαν ήδη αστρολόγο όταν τα πρώτα γένια άρχισαν να εμφανίζονται στο πρόσωπό μου... και αυτά που λέω επιβεβαιώνονται από το γεγονός ότι το ουράνιο φως με θάμπωνε, με γοήτευε και με παρακινούσε να το παρατηρήσω—μέχρι σημείου ώστε, μη έχοντας διαβάσει ακόμα κάποια ειδική πραγματεία επί του θέματος, είχα ανακαλύψει μόνος μου ότι η κίνηση της σελήνης είναι αντίθετη από εκείνη του σύμπαντος...»¹⁴⁸.

Ένας από τους μεγαλύτερους Έλληνες αστρολόγους του 2^{ου} αι., υπήρξε ο πολυγραφότατος Πτολεμαίος, ο οποίος έγραψε και την *Τετράβιβλο*, μια μελέτη η οποία ασχολείται με την επιστημονική πλευρά του ουρανού, την αστρονομία, καθώς και με την επίδραση των άστρων στην ανθρώπινη ζωή. Το έργο ξεκινά με μια απάντηση στο έργο του Σέξτου Εμπειρικού *Προς αστρολόγους*¹⁴⁹: «Ξέρω ότι γεννήθηκα θνητός, πλάσμα μιας μόνο μέρας. Μα όταν σκέφτομαι τις περιστροφικές ελικοειδείς τροχιές των άστρων, τα πόδια μου δεν αγγίζουν πλέον τη γη, ευωχούμαι μαζί με το Δία, απολαμβάνω την αμβροσία και τρέφομαι ακριβώς όπως οι θεοί»¹⁵⁰.

Η επιρροή του έργου του Πτολεμαίου υπήρξε καθοριστική κατά τους επόμενους αιώνες, τόσο στη διαμόρφωση των αστρολογικών και αστρονομικών κανόνων, όσο και στην καθημερινότητα της ζωής των ανθρώπων. Ένας από τους παλαιότερους σωζόμενους και ωραιότερους κώδικες της *Τετραβίβλου* χρονολογείται στο τέλος της ύστερης αρχαιότητας, στις αρχές του 8^{ου} αι. Η εικονογράφηση του στηρίζεται σε παλαιότερα πρότυπα, τα οποία απαντούν στη μνημειακή κυρίως τέχνη από το 2^ο έως και τον 4^ο αι. (εικ. 5). Ο κώδικας περιλαμβάνει παραστάσεις των ζωδίων και των προσωποποιήσεων των ανέμων, του ηλίου και της σελήνης, οι οποίες σχετίζονται με τους ανάλογους πίνακες. Στο κέντρο ενός κυκλικού δίσκου, ο οποίος χωρίζεται από πέντε ομόκεντρους κύκλους και 12 ακτίνες, σε 60 διάχωρα, εικονίζεται ο θεός Ήλιος σε τέθριππο άρμα ως οικουμενικός ηγέτης. Στα 12 διάχωρα του επόμενου δακτυλίου εικονίζονται 12 προτομές γυμνών γυναικών, οι οποίες αναπαριστούν τις ώρες της μέρας και της νύχτας, ακολουθεί κατόπιν ένας δακτύλιος με τις προτομές 12 ανδρών, προσωποποιήσεις των 12 μηνών και τέλος ακολουθεί ο δακτύλιος με τα 12 ζώδια¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Corpus Hermeticum*, 23.2-3, Copenhaver 1992.

¹⁴⁸ Ιουλιανός Φλάβιος Κλαύδιος, *Λόγοι*, 11.130C-131B, για το παράθεμα βλ. Fowden 2002, σ. 182-3.

¹⁴⁹ Σέξτος Εμπειρικός, *Προς αστρολόγους*, 1998.

¹⁵⁰ Για το επίγραμμα του Πτολεμαίου, βλ. Cumont 1937, σ. 26-7.

¹⁵¹ *Ωρες Βυζαντίου, Το Βυζάντιο ως οικουμένη* 2001, σ. 38-40.

Η συγκεκριμένη εικονογραφία πέρασε και στα φυλακτά, είτε απεικονίζοντας μόνο τον κύκλο των ζωδίων (εικ. 6), είτε με τη μορφή του θεού Ήλιου στο κέντρο, όρθια και όχι έφιππη, κρατώντας όμως το μαστίγιο (εικ. 7).

Ο Ήλιος έπαιξε ιδιαίτερο ρόλο στην κοσμοθεωρία πολλών λαών της αρχαιότητας και ιδιαίτερα στην ιρανική θρησκεία του Μίθρα¹⁵². Οι λαοί της Μεσογείου γνώριζαν ήδη από τα τέλη του 1^{ου} αι., ότι ο ιρανικός θεός Μίθρας ταυτιζόταν με τον Ήλιο¹⁵³. Η λατρεία του Ήλιου με τον τίτλο του Sol Invictus¹⁵⁴, δηλαδή του Ανίκητου Ήλιου, έγινε επίσημη θρησκεία στη Ρώμη το 218, όταν αυτοκράτορας έγινε ο Ηλιογάβαλος. Αργότερα, επί Σεπτίμιου Σεβήρου η λατρεία του πήρε μεγάλες διαστάσεις (εικ. 8). Μια σειρά επιγραφών δείχνουν την εξάπλωση της λατρείας του σε όλη την αυτοκρατορία. Η τάση αυτή κορυφώθηκε με τον Κωνσταντίνο, για να μετασχηματιστεί κατόπιν από τους διαδόχους του, στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού (εικ. 9).

Αστρολογία και Μιθραϊσμός απέκτησαν μια ισχυρή σχέση, τα αποτελέσματα της οποίας ανιχνεύονται μέχρι και σήμερα. Μια επιγραφή στο κεντρικό Μιθραίο της Ρώμης στη Santa Prisca, αναφέρεται σε αστρολογικά δεδομένα¹⁵⁵. Πρόκειται για ένα λογοτεχνικό κείμενο, το οποίο ερμηνεύει τη θανάτωση του ταύρου από αστρολογική άποψη, ως το πέρασμα του ηλίου μέσα από το ζώδιο του Ταύρου. Ο συγγραφέας του κειμένου ομολογεί, ότι δεν πρόκειται για την επίσημη εκδοχή, αλλά ισχυρίζεται ότι αυτή προέρχεται από μνημένους στη λατρεία του Μίθρα. Η μιθραϊκή θυσία του ταύρου, απεικονίζεται μεταξύ Ήλιου και Σελήνης, όπως και στη Σταύρωση των χριστιανικών εικόνων της βυζαντινής περιόδου. Αριστερά και δεξιά στέκονται δύο μορφές ο Καύτης και ο Καυτοπάτης¹⁵⁶ που συμβολίζουν το φως και το σκότος, τη ζωή και το θάνατο, το πνεύμα και την ύλη. Ο Καυτοπάτης με χαμηλωμένη τη δάδα εξουσιάζει τη φθινοπωρινή ισημερία και το χειμερινό ηλιοστάσιο, το στείρο δηλαδή μισό του χρόνου, ενώ ο Καύτης με υψωμένη δάδα είναι η επιστροφή της γονιμότητας την άνοιξη και το καλοκαίρι (εικ. 10).

Στα φυλακτά, η μορφή του Ήλιου πολλές φορές, αλλά και του ίδιου του Μίθρα, αντικαθίσταται από αυτήν ενός λέοντα, ορισμένες φορές επιτιθέμενου σε ταύρο (εικ. 11). Η ταυροκτονία κυρίως στη μνημειακή τέχνη συνοδεύεται σχεδόν πάντα από το ζωδιακό κύκλο, έτσι όπως αυτός διαμορφώθηκε από τους αρχαίους Έλληνες (εικ. 12), ενώ οι επτά πλανήτες απαντούν με τη μορφή επτά προτομών (εικ. 13). Η αστρολογία απέδωσε στους επτά πλανήτες-θεούς, Ήλιο, Σελήνη, Κρόνο, Δία, Άρη, Αφροδίτη και Ερμή, επτά διαδοχικές κεντρικές σφαίρες κάτω από τον ουρανό και τους αντιστοίχισε με τις ημέρες της εβδομάδας: πρώτη ημέρα ο Ήλιος ή Απόλλων, δεύτερη η Σελήνη, Τρίτη ο Άρης, τέταρτη ο Ερμής, Πέμπτη ο Φαέθων ή Δίας, έκτη ο Φώσφορος ή Αφροδίτη η Ουρανία και έβδομη ο Κρόνος¹⁵⁷.

Ο χριστιανός συγγραφέας και μεταφραστής Συμεών ο Λογοθέτης μας πληροφορεί ότι τόσο οι Έλληνες, όσο και οι Ρωμαίοι λάτρευαν τα άστρα ως θεούς και εξαρτούσαν τις ελπίδες τους από αυτά. Τον Ήλιο τον προσφωνούσαν ως Απόλλωνα, τη Σελήνη Άρτεμη και τα μεγαλύτερα αστέρια, τους πλανήτες, που κατείχαν τις επτά

¹⁵² Γενικά για τη λατρεία του Μίθρα βλ. Beck 2006, Burkert 1997, Clauss 2001, Cumont 1965, σ. 104-5, Mastrocinque 2002, Ulansey 1989.

¹⁵³ Στράβων ο Αμάσειος, *Γεωγραφία*, 15.3, βλ. Jones 1966.

¹⁵⁴ Halsberghe 1972.

¹⁵⁵ Βλ. Vermaseren και van Essen 1965, σ. 118-26.

¹⁵⁶ Beck 1977, σ. 1-17.

¹⁵⁷ Ιωάννης Λαυρέντιος ο Λυδός, *Περί μηνών (De mensibus)*, 2.4.12, βλ Wunsch 1967, Maas 1992, Beck 1988.

ζώνες του ουρανού, καλούσαν Κρόνο, Δία, Ερμή, Άρη και Αφροδίτη. Οι θεοί μετακινήθηκαν από τον Όλυμπο και συνέχισαν ως πλανήτες να ρυθμίζουν τις τύχες των ανθρώπων. Αυτοί διοικούσαν όλο τον κόσμο και με τις δικές τους δυνάμεις διευθυνόταν όλη η ουράνια πρόνοια. Αυτών λοιπόν τις εικόνες οι άνθρωποι λάτρευαν και τιμούσαν¹⁵⁸.

Η άποψη του Κικέρωνα σχετικά με το ζωδιακό κύκλο αποτελεί μέρος του υπόβαθρου πάνω στο οποίο οικοδομήθηκαν οι ιδέες της ύστερης αρχαιότητας. Σύμφωνα λοιπόν με το Ρωμαίο φιλόσοφο και ρήτορα, ο αστρικός κύκλος που οι Έλληνες ονόμαζαν ζωδιακό, περιείχε τέτοια δύναμη, ώστε κάθε μέρος του κύκλου μπορούσε να κινείται και να αλλάζει τον ουρανό με διαφορετικό τρόπο, ανάλογα με τις θέσεις όλων των άστρων, σε αυτές και τις γειτονικές περιοχές, σε οποιαδήποτε στιγμή. Η δύναμη αυτή μεταβαλόταν από τους πλανήτες, όταν αυτοί εισέρχονταν στο ίδιο μέρος του κύκλου που περιείχε τη γέννηση ενός ανθρώπου ή στο μέρος που είχε κάποια οικειότητα ή αρμονία με το ζώδιο της γέννησης. «Νομίζουν πως δεν είναι μόνο αληθοφανές αλλά και αληθινό ότι, όπως μεταβάλλεται η ατμόσφαιρα, έτσι διαμορφώνονται οι γεννήσεις των παιδιών και με αυτή τη δύναμη διαμορφώνεται η νοοτροπία τους, οι συνήθειές τους, ο νους, το σώμα, η δράση, η τύχη στη ζωή και η πείρα»¹⁵⁹.

Οι μύστες της αστρολογίας χρησιμοποιούσαν ένα ειδικό όργανο το *ωροσκόπιον*¹⁶⁰, με τη βοήθεια του οποίου έβρισκαν με αρκετή ακρίβεια τις εκάστοτε θέσεις των αστερών στην ουράνια σφαίρα. Εννοείται ότι παρατηρούσαν τους αστερισμούς του ζωδιακού κύκλου, τα καλούμενα ζώδια, τις θέσεις των πλανητών και τις φάσεις της Σελήνης. Σε ερυθρό ίασπι εικονίζεται το σύμβολο του Κριού μαζί με κάποια άγνωστη θεότητα και αστρολογικά σύμβολα γνωστά από τους αστρολογικούς κώδικες. Την όλη παράσταση περιβάλλει επιγραφή στα λατινικά, η οποία μας πληροφορεί, ότι πρόκειται για το προσωπικό ωροσκόπιο της Λιβίας Δρουσίλλας, συζύγου του πρώτου αυτοκράτορα της Ρώμης, Οκταβιανού Αυγούστου. Ο ίασπις προφανώς λειτουργούσε ως φυλακτό, μεταφέροντας την αστρική προστασία και κυρίως του προσωπικού ζωδίου στην κάτοχο (εικ. 14).

Ο αστρολόγος Δωρόθεος ο Σιδώνιος, ο οποίος έζησε μεταξύ 1^{ου} και 2^{ου} αι., αναφέρεται στο προσωπικό του ωροσκόπιο, το οποίο όρισαν οι Μοίρες με τη γέννησή του: «Αλλά θα συνεχίσω με μια νέα στροφή σε στίχο και θα θυμίσω τα άστρα της γέννησής μου, τότε και σε ποιο ζώδιο η περιζήτητη Ειλείθυια με έβγαλε από τη μήτρα ώστε να αποδείξουν στην αιωνιότητα αυτό που μ' έταξε η Μοίρα να διδάξω, τη σοφία και την όμορφη ποίηση των άστρων. Ο Ήλιος βρισκόταν στους Διδύμους και επίσης η όμορφη Κύπρις και ο αγαπημένος Φαέθων και ο χρυσός Ερμής και τη στιγμή εκείνη στον Υδροχόο βρισκόταν η Σελήνη και ο Κρόνος και ο Άρης βρισκόταν στον Καρκίνο με τα πολλά πόδια και ο Κένταυρος κοντά στο Μεσουράνημα, σέρνοντας πίσω του το όπλο του»¹⁶¹.

Η επτάμερη χαλδαϊκή εβδομάδα κατανεμήθηκε στους επτά πλανήτες και στους επτά πλανητικούς αγγέλους: πρώτη ο Ραφαήλ-Ήλιος, δεύτερη ο Γαβριήλ-Σελήνη, Τρίτη ο Σαμαήλ-Άρης, τέταρτη ο Μιχαήλ-Ερμής, πέμπτη ο Σαδακιήλ-Δίας, έκτη ο

¹⁵⁸ Συμεών Λογοθέτης ο Μεταφραστής, *Αρτεμίου του μεγαλομάρτυρος*, MPG 115, 1189.

¹⁵⁹ Κικέρων Μάρκος Τούλιος, *Περί μαντικής* (*De divinatione*), 2.89, Falconer 1971.

¹⁶⁰ Baccani 1982, Hübner 1975, σ. 120-37.

¹⁶¹ Δωρόθεος ο Σιδώνιος, *Αποτελεσματικά ή Πεντάτευχος* (*Carmen astrologicum*), 3.738-50, Pingree 1976.

Αναήλ–Αφροδίτη και έβδομη ο Σουριήλ–Κρόνος ¹⁶². Κατόπιν οι πλανήτες αντιστοιχήθηκαν με τους αστερισμούς (τα ζώδια), των οποίων τα ονόματα έμοιαζαν με τα χαλδαϊκά ονόματα των πλανητών¹⁶³. Τα ζώδια κατανεμήθηκαν σε 36 οίκους σε συνάρτηση (συμπάθεια) με κάποιον πλανήτη και κάθε οίκος απέκτησε μια προστάτιδα θεότητα, ένα δεκανό¹⁶⁴. Σε κάθε ζώδιο αντιστοιχούσαν τρεις δεκανοί (εικ. 15). Σύμφωνα με τον Μιχαήλ Ψελλό ...*εἰς ἓν ἑκάστω τῶν ζωδίων τρεῖς κατειλεγμένοι δεκανοὶ ποικιλόμορφοι ὁ μὲν κατέχων πέλεκυν, ὁ δὲ εἰς ἄλλο τι ἐσχηματισμένος εἰκόνισμα· ὧν εἰ τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα ἐν δακτυλίων ἐγγλύψεις σφενδόνη, ἀποτρόπαιά σοι δεινῶν γενήσεται*¹⁶⁵. Το αστρονομικό δόγμα των δεκανῶν προερχόταν από την Αίγυπτο (εικ. 16)¹⁶⁶.

Ένα απόσπασμα από την ερμητική συλλογή, όπως την κατέγραψε τον 5ο αι. ο Ιωάννης Στοβαίος, αποκαλύπτει τη θέση των δεκανῶν στην ερμητική σύλληψη του σύμπαντος. Στο απόσπασμα ο Ερμής παρουσιάζεται να διδάσκει το γιο του Τατ: «Σου είπα γιε μου ότι υπάρχει ένα σώμα που περιβάλλει όλα τα πράγματα. Πρέπει να συλλάβεις το σχήμα αυτού του σώματος ως κυκλικό, γιατί τέτοιο είναι το σχήμα του σύμπαντος ... και πρέπει να καταλάβεις ότι, πέρα από τον κύκλο αυτού του σώματος, είναι τοποθετημένοι οι τριάντα ἑξὶ δεκανοί, ανάμεσα στον κύκλο του σύμπαντος και τον κύκλο του ζωδιακού, που χωρίζουν τον ένα κύκλο από τον άλλο. Από τη μια πλευρά στηρίζουν τον κύκλο του σύμπαντος και από την άλλη περιβάλλουν τον ζωδιακό, κινούμενες κυκλικά μαζί με τους πλανήτες. Έχουν την ίδια δύναμη με την κίνηση του Όλου, εναλλάξ με τις Επτά. Οι δεκανοί δεν είναι σαν όλα τα άλλα άστρα. Όχι μόνο είναι ελεύθεροι, αλλά ασκούν και εξουσία. Κανένας βασιλιάς δεν αντικαθίσταται, καμία πόλη δεν επαναστατεί, κανένας λιμός, λοιμός, πλημμύρα ή σεισμός δεν γίνεται χωρίς την επιρροή τους. Επειδή κυβερνούν τους πλανήτες οι οποίοι κυβερνούν τους ανθρώπους, κυβερνούν επομένως και τους ανθρώπους. Τους κυβερνούν μέσω των γιων τους που οι κοινοί θνητοί τους ονομάζουν δαίμονες...»¹⁶⁷

Εκτός από τους δεκανούς κάθε ζώδιο είχε και το δικό του σύμβολο από το ζωικό βασίλειο. Στα φυλακτά εκτός από τα γνωστά σύμβολα του ζωδιακού, απαντούν και τα σύμβολα αυτά, η καταγωγή των οποίων θεωρείται αιγυπτιακή. Συνήθως απεικονίζονται σε ένα χαρακτηριστικό τύπο φυλακτού, στο κέντρο του οποίου εικονίζεται ο Αρποκράτης σε λωτό ενώ τον περιβάλλουν διάφορα ζώα κατανεμημένα σε τριάδες (εικ. 17).

Στο ζώδιο του Κριού αντιστοιχούσε μια γάτα, στου Ταύρου ένα τσακάλι ή σκύλος (εικ. 18), στους Διδύμους μια σαύρα (εικ. 19), στον Καρκίνο ένας σκαραβαίος (εικ. 20), στον Λέοντα ένας γάιδαρος, στην Παρθένο ένας λέοντας σε βηματισμό (εικ. 21), στον Ζυγό μια αίγα (εικ. 22), στον Σκορπιό ένα βόδι (εικ. 23), στον Τοξότη ένας αετός (εικ. 24), στον Αιγόκερω ένας πίθηκος, στον Υδροχόο μια ίβις (εικ. 25) και τέλος στους Ιχθύς ένας κροκόδειλος¹⁶⁸ (εικ. 26).

¹⁶² ¹⁶² Ιωάννης Λαυρέντιος ο Λυδός, *Περί μηνῶν (De mensibus)*, 2.6, βλ Wunsch 1967, Maas 1992.

¹⁶³ Βλ. Hopfner 1974-1990, κεφ. 474.

¹⁶⁴ Ιωάννης Λαυρέντιος ο Λυδός, *Περί μηνῶν (De mensibus)*, 4.142, βλ Wunsch 1967, Maas 1992.

¹⁶⁵ Βλ. Hopfner 1974-1990, σ. 333.

¹⁶⁶ Βακαλούδη 2001β, σ. 100-3.

¹⁶⁷ Στοβαίος Ιωάννης, *Ανθολόγιον*, 1. 21.9, 1.189.

¹⁶⁸ Michel S., «Studies on magical gems in the British Museum», στο Entwistle, *Gems of Heaven* 2011, κεφ. 8.

Η αστρολογία άσκησε για αιώνες έντονη επίδραση στη θρησκεία, στη φιλοσοφία και στην επιστήμη του εθνικού κόσμου στην αρχή και του χριστιανικού στη συνέχεια. Στη βιβλική *Γένεση* υπάρχει ένα απόσπασμα, που αναφέρεται στη δημιουργία των άστρων και των ζωδίων από το Θεό¹⁶⁹. Δεν ήταν μόνο οι θεωρούμενες ως αιρετικές ομάδες που ασχολούταν με την αστρολογία. Ο επίσκοπος Ζήνων της Βερόνας που πέθανε το 380 έχει αφήσει ένα κήρυγμα προς νέους προσήλυτους που μόλις έχουν βαπτιστεί, το οποίο προσφέρει τον πρώτο εκχριστιανισμένο ζωδιακό¹⁷⁰. Το έργο αυτό κυκλοφορούσε τουλάχιστον μέχρι τον 6^ο αι. στη Γαλατία. Το θέμα είναι ότι οι προσήλυτοι ξαναγεννιούνται κάτω από μια νέα σειρά ζωδίων που τους οδηγούν όλους στον ουρανό. Συνδέει τον Κριό και τον Ταύρο με το Χριστό ως θύμα θυσίας (αμνός και μόσχος, βλ και μιθραϊκή ταυροκτονία) και τους Διδύμους με την *Παλαιά* και την *Καινή Διαθήκη*. Ο Καρκίνος και ο Αιγόκερως εκπροσωπούν τις διάφορες αμαρτίες. Η Παρθένος φέρνει το Ζυγό, όπως η Μαρία έφερε το Χριστό, για να φέρει δικαιοσύνη, ενώ ο Λέων είναι ο Ιούδας ο σκύμνος και ο αναστημένος Χριστός. Ο Σκορπιός θύμιζε το απόσπασμα της *Καινής Διαθήκης*¹⁷¹, όπου ο Χριστός απαιτούσε την εξουσία να πατάει φίδια και σκορπιούς και έτσι αναφέρεται στο Διάβολο, όπως ο Τοξότης, τα πύρινα βέλη του οποίου θυμίζουν την περιγραφή του Αποστόλου Παύλου. Ο Υδροχόος αντιπροσωπεύει το βάπτισμα και οι Ιχθύες την εν Χριστώ ενότητα Εβραίων και εθνικών¹⁷².

Τους πρώτους αιώνες οι Πατέρες και οι Σύνοδοι καταδίκασαν την αστρολογία εξ αιτίας της σχέσης της με τη μαγεία¹⁷³.

Η χριστιανική εχθρότητα προς την αστρολογία είχε τη βάση της στην πεποίθηση, ότι η αστρολογία προσέφερε μια εναλλακτική πηγή αλήθειας αντί της Εκκλησίας και έτσι μια εναλλακτική πηγή εξουσίας. Η αστρολογία συνδεόταν με την αίρεση, που αμφισβητούσε την Εκκλησία με αντίπαλες εκδοχές αλήθειας και αυθεντίας. Αν τα άστρα έλεγχαν το πεπρωμένο των ανθρώπων, οι άνθρωποι φαίνονταν να έχουν ξεφύγει από τα χέρια του Θεού. Υποκινούμενη από αυτή την ανησυχία, η Εκκλησία προσέφερε τις σκληρές τιμωρίες της για όσους ασκούσαν την αστρολογία, ιδίως εκείνους που κατείχαν κάποια εξουσία, και διεξήγαγε ιδεολογικό πόλεμο για να πείσει τους υπόλοιπους. Η στάση της επηρέασε την αυστηρότητα της κρατικής νομοθεσίας. Οι τιμωρίες για τους αστρολόγους που τώρα εξομοιώνονταν με τους μάγους ήταν πολύ αυστηρότερες. Θεωρητικά οποιοδήποτε είδος αστρολογικής έρευνας θα μπορούσε να επιφέρει την ποινή του θανάτου¹⁷⁴.

Ο πρώτος που επιχειρηματολόγησε κατά της αστρολογίας στο πλαίσιο μιας πολεμικής κατά του Γνωστικισμού ήταν ο Ιππόλυτος της Ρώμης. Ασχολούμενος με την αίρεση των περατικών γνωστικών¹⁷⁵, επιδόθηκε σε μια λεπτομερή συζήτηση της αστρονομίας, αποκηρύσσοντας τη γνώση της. Ήταν ο πρώτος από μια μεγάλη σειρά χριστιανών συγγραφέων, οι οποίοι ξαναχρησιμοποίησαν τα επιχειρήματα των εθνικών φιλοσόφων, που στρέφονταν κατά της αστρολογίας ως μοιρολατρικής

¹⁶⁹ *Γέν.* 1, 14.

¹⁷⁰ Ζήνων επίσκοπος Βερόνας, *Ομιλίες (Sermones)*, 138, Reece 1969.

¹⁷¹ Λουκ. 10, 9.

¹⁷² Βλ. Hübner 1975, σ. 120-37.

¹⁷³ Ευαγγελάτου-Νοταρά 1991, σ. 447-63, για τη σχέση αστρολογίας και μαγείας, βλ. Battistini 2007.

¹⁷⁴ Barton 2003, σ. 126-7, Hegedus 2007.

¹⁷⁵ Για τους περατικούς γνωστικούς, βλ. Ιππόλυτος επίσκοπος Ρώμης, *Κατά πασών των αιρέσεων έλεγχος ή Φιλοσοφούμενα*, 4.2, 5.13, 10.10, Legge 2010, Πλίνιος, *H.N.* XII.19, *MPG* 16 III,3017-3454.

δοξασίας, και αιτιολογούσε την παρέκβασή του ως εξής: «Αλλά επειδή, εκτιμώντας την αστρολογία ως ισχυρή τέχνη, και χρησιμοποιώντας τις μαρτυρίες των πελατών της, εκείνοι (δηλ. οι περατικοί) ελπίζουν να κάνουν πιστευτά τα συμπεράσματά τους, τώρα εγώ, όπως φαίνεται να είναι απαραίτητο, θα δείξω ότι η αστρολογική τέχνη δεν μπορεί να βρει υποστήριξη, γιατί πρόθεσή μου είναι να αρνηθώ το περατικό σύστημα, σαν ένα κλαδί που βγαίνει από μια ασταθή ρίζα»¹⁷⁶.

Η αστρολογία φαίνεται ότι θεωρούνταν απειλή κατά της αυθεντίας της Εκκλησίας, αφού μπορούσε να θεωρηθεί ανεξάρτητο μέσο για την ανακάλυψη της αλήθειας. Γι' αυτό ίσως και ο Τερτυλλιανός επιτίθεται κατά της αστρολογίας απαντώντας σε ένα χριστιανό που διεκδικούσε το δικαίωμα του να εξακολουθεί να ασκεί την τέχνη του: «Δεν ξέρεις τίποτα, αστρολόγε, αν δεν ήξερες ότι θα γινόντουσαν χριστιανός. Αν το ήξερες, θα έπρεπε να ξέρεις ότι δεν θα είχες καμία σχέση με το επάγγελμα... Η ελπίδα της βασιλείας του ουρανού δεν μπορεί να υπάρχει όταν γίνεται κατάχρηση του ουρανού»¹⁷⁷.

Στα πρώτα εκκλησιαστικά κείμενα, όπως στη *Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*¹⁷⁸, των αρχών του 2^{ου} αι., αναγράφεται η προτροπή προς τους νέους να μην ασχοληθούν με διάφορες επιστήμες και τέχνες των εθνικών, ανάμεσά τους και η αστρολογία, γιατί όλες οδηγούσαν στην «ειδωλολατρία». Στις *Αποστολικές Διαταγές*, κείμενο του 4^{ου} αι., γίνεται επίσης απαρίθμηση όλων των μαγικών και μαντικών τεχνικών και φυσικά η αστρολογία καταλαμβάνει περίοπτη θέση¹⁷⁹.

Παρ' όλα αυτά ο Ωριγένης θεωρεί πως: *τὰ ἀπὸ γεωμετρίας, καὶ ἀπὸ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα*, και καταλήγει ότι πρέπει να καλλιεργούνται, γιατί με αυτά βοηθιέται ο άνθρωπος στην πνευματική του εξέλιξη¹⁸⁰. Επίσης ο Γρηγόριος ο Νύσσης, τονίζει σχετικά ότι: *γεωμετρίαν τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ ἡ διὰ τοῦ ἀριθμοῦ ὁ κατανόησιν τῆς ἀληθείας*¹⁸¹, ενώ ο Βασίλειος ο Καισαρείας εξηγεί πως είναι απαραίτητα για τη ζωή των ανθρώπων τα σημεία των αστερών, γιατί αν κάποιος δεν εξερευνεί πέραν του μέτρου τα σημεία αυτά, χρήσιμες πληροφορίες θα βρει μόνο στη μακρόχρονη εμπειρία¹⁸².

Σε φυλακτό του 4^{ου}-5^{ου} αι. η μία όψη του κοσμεύεται με διάφορα αστρολογικά σύμβολα δεκανών (εικ. 27). Επίσης, σε χάλκινο φυλακτό του 6^{ου}-7^{ου} αι. της ομάδας των σφραγίδων του Σολομώντα, ένα χριστόγραμμα συμπλέκεται με αστρολογικά σύμβολα, μάλλον απεικονίσεις τριών δεκανών, ενώ η όλη σύνθεση περιβάλλεται από την επιγραφή: *σφραγὶς σολομώντος, βοήθι το φορόντι* (εικ. 28).

Εκτός από την επίσημη Εκκλησία και το κράτος επενέβη, προφανώς με την παρέμβαση της Εκκλησίας, κατά της αστρολογίας. Με νόμο τους οι αυτοκράτορες Διοκλητιανός και Μαξιμιανός όρισαν το 294, ότι «η διδασκαλία και η άσκηση της μαθηματικής τέχνης, δηλαδή της αστρολογίας, είναι κατακριτέα και πρέπει να απαγορεύεται»¹⁸³. Μολονότι στο *Πανδίδακτῆριον* που είχε ιδρύσει ο Θεοδόσιος ο Β'

¹⁷⁶ Ιππόλυτος επίσκοπος Ρώμης, *Κατά πασών των αιρέσεων έλεγχος ή Φιλοσοφούμενα*, 4.2, Legge 2010, *MPG* 16 III, 3017-3454.

¹⁷⁷ Τερτυλλιανός Κόνιντος Σεπτίμιος, *Περί ειδωλολατρίας (De idolatria)*, 9.8, Wasznik και Winden van 1987.

¹⁷⁸ *Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*, 2.2, βλ. Παπαδόπουλος 1982, σ. 170-3.

¹⁷⁹ *Αποστολικαί Διαταγαί*, 8.32.11, Metzger 1985-87.

¹⁸⁰ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Περί αρχών*, *MPG* 11, 88.

¹⁸¹ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Περί νηπίων*, *MPG* 46, 181.

¹⁸² Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλίες*, *MPG* 29, 125.

¹⁸³ *Codex Theodosianus*, 9.18.2, Gothefredi 1975, Matthews 2000, Cramer 1954.

το 425 διδάσκονταν και τα μαθηματικά και η αστρονομία, τόσο ο αυτοκράτορας Ονώριος, όσο και ο ίδιος ο Θεοδόσιος Β', στράφηκαν με μεγαλύτερη αυστηρότητα κατά των αστρολόγων και διέταξαν την εξορία τους και το κάψιμο των βιβλίων τους¹⁸⁴. Ο ιστορικός Προκόπιος ο Καισαρεύς στο έργο του *Απόκρυφη Ιστορία* επιτίθεται κατά του Ιουστινιανού, συγκαταλέγοντας ανάμεσα στα εγκλήματα του και τις επιθέσεις του εναντίον των αστρολόγων: «Έτρεφαν εχθρότητα και για τους αστρολόγους. Έτσι, ο αξιωματούχος που είχε διοριστεί για να ασχολείται με τις διαρρήξεις, τους κακομεταχειριζόταν απλώς και μόνο γιατί ήταν αστρολόγοι, μαστιγώνοντάς τους στην πλάτη και βάζοντάς τους πάνω σε καμήλες για να τους διαπομπεύσει στα πλήθη που χλεύαζαν σε ολόκληρη την πόλη, αν και ήταν ηλικιωμένοι και αξιοσέβαστοι από κάθε άποψη. Και όμως, δεν είχε τίποτα εναντίον τους εκτός από το γεγονός ότι ήθελαν να γνωρίζουν τα ζητήματα των άστρων σε ένα τέτοιο μέρος»¹⁸⁵.

Τα προβλήματα των ανθρώπων ανέκαθεν υπήρξαν πολλά, με κυριότερα σε κάθε εποχή αυτά που σχετίζονται με την υγεία. Η πρόληψη μέχρι και σήμερα θεωρείται καλύτερη από τη θεραπεία και αυτό ήταν ένα από τα προνόμια της αστρολογίας. «Η αστρολογία είναι το προβλεπτικό μέρος της τέχνης των γιατρών» γράφει ο Γαληνός και συνεχίζει πως «εάν όχι όλοι, τουλάχιστον οι περισσότεροι, είχαν δεχτεί αυτό το μέρος της αστρολογίας ως μέρος της ιατρικής»¹⁸⁶.

Σύμφωνα με το Δωρόθεο το Σιδώνιο, όποιος γιατρός ήθελε να μάθει την κατάσταση του ασθενούς στην αρχή της αρρώστιας του, και κυρίως τη διάρκειά της, έπρεπε να κοιτάξει τον κύριο του Ωροσκόπου και τον κύριο του οίκου της Σελήνης, καθώς και το δωδεκατημόριο της Σελήνης. Εάν ο κύριος της Σελήνης και ο κύριος του Ωροσκόπου συγκαταλέγονταν μεταξύ των ευεργετικών ή οι ευεργετικοί βρίσκονταν σε όψη με τον Ωροσκόπο και τη Σελήνη και το δωδεκατημόριο της Σελήνης ή η Σελήνη βρισκόταν σε συζυγία με τους ευεργετικούς, αν ο ασθενής είχε αρρωστήσει εκείνη την ώρα και βρισκόταν στην αρχή της αρρώστιας του, αυτό έδειχνε ανάρρωση από την αρρώστια του. Ο ασθενής ελευθερωνόταν, όσο η Σελήνη παρέμενε σε ένα τόπο και σε ένα τομέα μακριά από το θάνατο, γιατί όταν έφτανε στους ευεργετικούς ή όταν εκείνοι βρισκόταν σε όψη μαζί της, ο πόνος του ελάφραινε και λυτρωνόταν από την αγωνία της τελικής έκβασης¹⁸⁷.

Σε έναν από τους μαγικούς παπύρους γίνεται αναφορά στη σφαίρα του Δημόκριτου, η οποία αποκαλείται και προγνωστικό ζώης και θανάτου. Η σφαίρα αυτή απεικόνιζε έναν ορθογώνιο πίνακα των ημερών του μήνα διατεταγμένων σε τρία χρώματα, ανακατεμένα σε συγκεκριμένη σειρά. «Μάθε ποια ημέρα της Σελήνης ο άρρωστος έπεσε στο κρεβάτι. Πρόσθεσε το όνομά του από τη γέννηση στην ημέρα του μήνα και διαίρεσε δια του τριάντα. Αναζήτησε το πηλίκο στη σφαίρα· εάν ο αριθμός πέφτει στο επάνω μέρος, θα ζήσει. Εάν πέφτει στο κάτω μέρος, θα πεθάνει»¹⁸⁸.

Η κατασκευή των φυλακτών είχε άμεση σχέση με τη θέση των άστρων και των ζωδίων¹⁸⁹. Για παράδειγμα, ένα φυλακτό για προστασία από την ποδάγρα

¹⁸⁴ Στο ίδιο, 9.16.12.

¹⁸⁵ Προκόπιος ο Καισαριεύς, *Απόκρυφη Ιστορία*, 11.37.

¹⁸⁶ Γαληνός Κλαύδιος, *Περί κατακλίσεως προγνωστικά*, 19, *Απαντα*, εκδ. Σταμούλης 1998, γενικά για το έργο του Γαληνού βλ. Brock 1916, MacDonald 1998, Singer 1956.

¹⁸⁷ Δωρόθεος ο Σιδώνιος, *Αποτελεσματικά ή Πεντάτευχος*, 5.41, Pingree 1976.

¹⁸⁸ *PGM* XII.351-64.

¹⁸⁹ Thomas 2009.

κατασκευαζόταν όταν η Σελήνη βρισκόταν στο Λέοντα. Σε μια λωρίδα από άργυρο ή κασσίτερο έπρεπε να γραφεί η εξής επιγραφή: *θεμβαραθεμ ουρεμβρενουτιρε αοιοζθου σεμμαραθεμου ναιιου*, είχε ο ν που γέννησε ο ν να αναρρώσει από κάθε πόνο που υπάρχει στα γόνατα του και στα δύο πόδια. Κατόπιν η λωρίδα έπρεπε να τοποθετηθεί πάνω σε δέρμα ελαφιού και να δεθεί και στα δύο πόδια του ασθενούς¹⁹⁰. Τα φυλακτά που συνδέονταν άμεσα με τον Ήλιο και τη Σελήνη και όλα τα ουράνια σώματα έπρεπε να κατασκευαστούν στο ζώδιο του Τοξότη, τα ερωτικά στον Υδροχόο, τα χαριτήσια στους Διδύμους και όλα τα υπόλοιπα φυλακτά στον Καρκίνο¹⁹¹.

¹⁹⁰ Betz 1992, *PDM*, 14.1003-14.

¹⁹¹ Hopfner 1974-1990, σ. 554.

Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΩΝ ΛΙΘΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΕΤΑΛΛΩΝ

«Αμέθυστος είναι αυτός ο λίθος, όμως εγώ, ο Βάκχος είμαι πότης. Ή αυτός θα με μάθει να είμαι νηφάλιος ή αυτός ο ίδιος θα μάθει να πίνει»¹⁹².

Η πίστη στην υπερφυσική δύναμη των λίθων φαίνεται πως ήταν ισχυρότατη κατά την ύστερη αρχαιότητα. Την περίοδο αυτή εμφανίστηκε ένας μεγάλος αριθμός βιβλίων, σύγχρονων ή επανεκδόσεις παλαιότερων, τα οποία ασχολούνταν με τις ορυκτολογικές ιδιότητες των πολύτιμων και ημιπολύτιμων λίθων, καθώς και με τις μαγικές και θεραπευτικές ιδιότητές τους.

Από πολύ νωρίς οι αρχαίοι συγγραφείς ασχολήθηκαν εκτενώς με τους λίθους, τη σημασία και τη χρήση τους. Ένα από τα σημαντικότερα σωζόμενα έργα είναι το *Περί λίθων* του Θεόφραστου, μαθητή του Αριστοτέλη. Συντάχθηκε γύρω στο 315 π.Χ. και κάλλιστα μπορεί να θεωρηθεί επιστημονική πραγματεία. Ο Ρωμαίος συγγραφέας Πλίνιος ο Πρεσβύτερος συγκέντρωσε τις γνώσεις της εποχής του στο έργο του *Φυσική Ιστορία*. Στο 37^ο βιβλίο ασχολείται με τους λίθους και τη χρήση τους. Ακόμη, αναφέρεται σε προλήψεις και θαύματα που αποδίδονταν στους λίθους. Το βιβλίο του Πλίνιου χρησιμοποιεί πληροφορίες και περιγραφές παρμένες από βιβλία *Λιθικών* δώδεκα συγγραφέων. Από αυτούς αναφέρει συχνά το Θεόφραστο, το Σώτακο, το Σουδίνη και τον Ξενοκράτη.

Πιθανότατα τον 4^ο αι., χρονολογείται ένα ποίημα με τίτλο *Λιθικά*, ενός άγνωστου συγγραφέα, που παρουσιάζεται με το όνομα Ορφέας. Ο ποιητής, ο οποίος μάλλον ανήκε στον κύκλο των θεουργών, επιχειρούσε να εξηγήσει στους ανθρώπους τη χρήση των απόκρυφων δυνάμεων των λίθων για οποιονδήποτε σκοπό. Όπως δηλώνεται και στο κείμενο, ο θεός Δίας έδωσε τους πολύτιμους λίθους στους θνητούς, για να κρατούν μακριά τα βάσανά τους. Ήταν επομένως ισχυρά αποτροπαϊκά μέσα. Στα *Λιθικά* περιγράφονται οι μαγικές ιδιότητες 29 πολύτιμων λίθων. Οι λίθοι με τις υπερφυσικές τους δυνάμεις μπορούσαν να επηρεάσουν ακόμη και τη μοίρα των ανθρώπων. Ύστερα από ειδική προετοιμασία, μπορούσαν να αναπτύξουν μαγικές ιδιότητες και να μεταμορφωθούν σε ζωντανά και ενεργά όντα. Για τους αληθινά πιστούς, με κατάλληλη μεταχείριση, καθαγιασμό και χάραξη, συνηθισμένοι ημιπολύτιμοι λίθοι μετατρέπονταν σε πηγές μεγάλης δύναμης. Σώζονται πολυάριθμα τέτοια φυλακτά, οι παραστάσεις των οποίων μαρτυρούν τις πεποιθήσεις των κατόχων τους.

Η χρήση λίθων ως φυλακτών ήταν αρχαία χαλδαϊκή συνήθεια και πρώτοι κληρονόμοι των σχετικών χαλδαϊκών θεωριών έγιναν οι Πέρσες. Από τον Ηρόδοτο πληροφορούμαστε ότι κάθε Βαβυλώνιος φορούσε δακτυλίδι με ένθετο λίθο¹⁹³.

Οι δοξασίες περί συμπάθειας και ομοιοπαθητικής, με ρίζες στην Ανατολή, ήρθε στην Ελλάδα μέσω των Περσών. Σύμφωνα με αυτές, όλο το σύμπαν ήταν γεμάτο από τη δύναμη της ουσίας των θεών. Στο ανώτερο επίπεδο βρισκόταν οι θεοί των πλανητών, ενώ οι λίθοι στο κατώτερο. Ωστόσο, η όψη των πολύτιμων λίθων και η λάμψη των «αστέρων» στο εσωτερικό τους, αποδείκνυαν τη σχέση τους με τα αστέρια. Αυτές οι ιδέες προέρχονταν από το χώρο της αστρολογίας και της μαγείας και γνώριζαν μεγάλη διάδοση. Οι λίθοι βρίσκονταν σε συμπάθεια με τους θεούς, τους πλανήτες, τους αστερισμούς και ιδιαίτερος με τον Ήλιο και τη Σελήνη, όπως

¹⁹² *Παλατινή Ανθολογία*, 9.748, Preisendanz 1911.

¹⁹³ Ηρόδοτος, I, 101, 132, 195.

επισημαίνει και ο Πρόκλος: *πολλάκις ἐλλάμπει καὶ λίθοις ἀπορροίας ἔχουσι φῶς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον*¹⁹⁴.

Ο Νεοπλατωνισμός δημιούργησε ένα θεωρητικό υπόβαθρο για τη διδασκαλία, τη σχετική με τις απόκρυφες ιδιότητες των λίθων, των φυτών και των ζώων. Ο Ιάμβλιχος πίστευε, ότι οι λίθοι παρόλο που αποτελούσαν εκφάνσεις της ύλης, συνάμα ήταν και κατάλληλοι υποδοχείς, ώστε να φέρουν μέσα τους το θείο, τη στιγμή που ήταν δημιουργήματα του δημιουργού του σύμπαντος¹⁹⁵.

Τους πολύτιμους λίθους τους χρησιμοποιούσαν ως φυλακτά κυρίως οι γιατροί για θεραπευτικούς σκοπούς, πράγμα που είχε ως συνέπεια να ενισχυθεί περισσότερο η πίστη στην υπερφυσική τους δύναμη. Στο σύγγραμμά του *Περὶ τῆς τῶν ἀπλῶν φαρμάκων κράσεως καὶ δυνάμεως* ο Κλαύδιος Γαληνός μιλάει και για τα ορυκτά φάρμακα. Για παράδειγμα για το λίθο ίασπι αναφέρει σχετικά: *ιδιότητα δέ τινες ἐνίοις λίθοις μαρτυροῦσι τοιαύτην, ὅταν ὄντως ἔχει καὶ ὁ χλωρός ἱάσπις, ὠφελῶν τὸν τε στόμαχον καὶ τὸ τῆς γαστρὸς στόμα περιπατόμενος*¹⁹⁶.

Ο Έλληνας γιατρός Διοσκουρίδης ο Πεδάνιος στο έργο του *Περὶ ὕλης ιατρικῆς*¹⁹⁷ εξετάζει τους λίθους από ιατρική και φαρμακευτική σκοπιά, προσπαθώντας να κρατηθεί μακριά από τις προλήψεις για τις μαγικές ιδιότητες των λίθων. Γι' αυτό, κυρίως όταν μιλάει για φυλακτά, δεν εκφράζει δικές του απόψεις και το δηλώνει χρησιμοποιώντας λέξεις όπως, *λέγεται, πεπίστευται, δοκεῖ, διδόασι* κá. Το μαγικό στοιχείο προβάλλει έντονα στο έργο ενός άλλου γιατρού, του Αλέξανδρου από τις Τράλλεις, ο οποίος συγκέντρωσε και μετέφερε στην ιατρική όλα τα σχετικά με την πίστη στους λίθους.

Ο Λουκιανός σατιρίζοντας συχνά στο έργο του την πίστη των ανθρώπων στις θαυματουργές δυνάμεις των σφραγιδόλιθων, μας χάρισε στην ουσία πολύτιμες πληροφορίες, κυρίως για τη χρήση τους¹⁹⁸. Επίσης, στο έργο του σοφιστή Φλάβιου Φιλόστρατου γίνεται αναφορά στις μαγικές ιδιότητες των λίθων¹⁹⁹, καθώς και στο πολύ γνωστό έργο της ύστερης αρχαιότητας *Αἱ περὶ γεωργίας ἐκλογαὶ ἢ Γεωπονικά*, που αποδόθηκε στον Κασσιανό Βάσσο²⁰⁰. Τον ίδιο λογοτεχνικό χαρακτήρα πρέπει να είχε και το έργο αγνώστου συγγραφέα με τίτλο, *Περὶ λίθων γλυφῆς τοῦ Ὀρφέα*, που μνημονεύεται στο *Λεξικὸν τοῦ Σουΐδα*. Το έργο *De lapidibus* του Damigeron²⁰¹ ή Δαμογέρωντα σύμφωνα με κάποιες πηγές, ο οποίος έζησε τον 5^ο αἰ., καθώς και η πραγματεία των Σωκράτη και Διονυσίου *Περὶ λίθων*, έδιναν μεγάλη σημασία στη μορφή ή στα μαγικά σύμβολα, που θα έπρεπε να χαραχτούν στον κάθε λίθο για να αποκτήσει δύναμη. Στις μαγικές ιδιότητες των λίθων, αναφέρονται και οι *Κυρανίδες*, καθώς και ικανός αριθμός των μαγικών παπύρων, οι οποίοι αναφέρονται επανειλημμένα στη δύναμη των λίθων και τις απαραίτητες τελετουργίες για την ενεργοποίησή τους.

Όπως στους άλλους λαούς της Μεσογείου και της Μέσης και Κεντρικής Ανατολής, έτσι και στους Εβραίους ήταν γνωστή από παλαιά η λιθουργία, την οποία

¹⁹⁴ Το παράθεμα στο Overbeck και Overbeck 2005, σ. 30-9.

¹⁹⁵ Ιάμβλιχος, *Περὶ τῶν αἰγυπτίων μυστηρίων*, 5.23.233.

¹⁹⁶ Γαληνός Κλαύδιος, *Περὶ τῆς τῶν ἀπλῶν φαρμάκων κράσεως καὶ δυνάμεως*, βιβλία 9 και 10, *Απαντα*, εκδ. Σταμούλης 1998, Λαμέρας 1969, γενικά για το έργο του Γαληνού βλ. Brock 1916, MacDonald 1998, Singer 1956.

¹⁹⁷ Διοσκουρίδης ο Πεδάνιος, *Περὶ ὕλης ιατρικῆς*, 5^ο βιβλίο, Grstinger 1965-70.

¹⁹⁸ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Πλοῖον ἢ ευχαί*, 42.

¹⁹⁹ Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 2.14.65.

²⁰⁰ Κασσιανός Βάσσο, *Αἱ περὶ γεωργίας ἐκλογαὶ ἢ Γεωπονικά*, Beck 1895.

²⁰¹ Damigeron, *De lapidibus*, Avel 1881.

πίστευαν ότι τους την είχε διδάξει ο Θεός²⁰². Κι έτσι ένας από τους αρχαιότερους μάρτυρες σχετικά με τους λίθους και τη λιθουργία είναι η *Παλαιά Διαθήκη*, όπου συνυπάρχουν οι συμβολικές και οι ρεαλιστικές αντιλήψεις των Εβραίων για τα πολύτιμα αυτά αντικείμενα: η χρήση των δώδεκα πολύτιμων λίθων με εντολή του ίδιου του Θεού, στο επιστήθιο του αρχιερέα²⁰³ φαίνεται ότι είχε αποφασιστική σημασία για την εκτίμηση, την οποία έτρεφαν οι Ισραηλίτες την εποχή του Μωυσή κι αργότερα χριστιανοί συγγραφείς. Ο προφήτης Ιεζεκιήλ, στο έργο του οποίου βρίσκονται περισσότερες από ότι σε όλους τους άλλους προφήτες οπτασίες και συμβολικές εκφράσεις, χρησιμοποιεί συχνά ονόματα πολύτιμων λίθων, για να δώσει μεγαλύτερη δύναμη και παραστατικότητα στις εικόνες του²⁰⁴.

Στο βιβλίο *Έξοδος* της *Παλαιάς Διαθήκης*²⁰⁵, βρίσκουμε ένα ακόμη σχετικό εδάφιο. Αναφέρεται σε μία δωδεκάδα πολύτιμων λίθων που είναι κεντημένοι στο λογείον του Ααρών. Λογείον ονομάζονταν το μαντικό επιστήθιο κάλυμμα των Εβραίων αρχιερέων: *καὶ συνυφάνθη ἐν αὐτῷ, ὕφασμα κατάλιθον τετράστιχον· ὁ στίχος ὁ εἷς, σάρδιον καὶ τοπάζιον καὶ σμάραγδος, καὶ ὁ στίχος ὁ δεύτερος, ἄνθραξ καὶ σάπφειρος καὶ ἴασις, καὶ ὁ στίχος ὁ τρίτος λιγύριον καὶ ἀχάτης καὶ ἀμέθυστος, καὶ ὁ στίχος ὁ τέταρτος χρυσόλιθος καὶ βηρύλλιον καὶ ὄνυχιον, περικυκλωμένα χρυσίῳ, καὶ συνδεδεμένα χρυσίῳ. Καὶ οἱ λίθοι ἦσαν ἐκ τῶν ὀνομάτων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, δώδεκα ἐκ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν.*

Ακόμη και χριστιανοί συγγραφείς επηρεάστηκαν από την πίστη στη μαγική δύναμη των λίθων, όπως ο Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, ο οποίος συνέγραψε την πραγματεία *Περὶ τῶν δώδεκα λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ Ἀαρών*. Στο έργο αυτό περιγράφονται οι 12 λίθοι που είναι γνωστοί από την *Παλαιά Διαθήκη* και απαριθμούνται οι διάφορες μαγικοϊατρικές τους ιδιότητες: *...αἱ δυνάμεις τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ τοῦ ἀρχιερέως ζώνῃ ἐντιθεμένων· ἴασις μοιχείας ἀποτρεπτική, σάπφειρος ὀφθαλμοῖς στιλπνωτική λαμπάς, χαλκηδόνιος σωφροσύνης πρόσφορος, σμάραγδος δαιμόνων ἀπελαστική, σαρδόνυξ διαπυρσαίνουσα, σάρδιος καὶ χρυσόλιθος ὀδύνας ὀφθαλμῶν ἰῶνται, βήρυλλος λύπης ἰατική, τοπάζιος, χρυσόπρασος, ὑάκινθος, ἀμέθυστος μέθης ἀλεξήτηριον, ἄνθραξ, ἀχάτης, λιγύρειος, ὄνυχιος...*²⁰⁶. Στους 12 πολύτιμους λίθους που στόλιζαν το επιστήθιο του αρχιερέα και το ουράνιο βασίλειο του Θεού, θέλησαν μερικοί χριστιανοί συγγραφείς να δουν τα δώδεκα ζώδια, στα οποία αναφέρεται η *Ιερά Βίβλος* του Ερμού²⁰⁷. Από τους χριστιανούς συγγραφείς θα αναφερθούμε και στον Ισίδωρο, τον επίσκοπο Σεβίλλης²⁰⁸. Ο πολυμαθής αυτός κληρικός αφιέρωσε στους λίθους ένα μεγάλο μέρος του εγκυκλοπαιδικού του έργου. Αφού πρώτα τους ταξινόμησε σύμφωνα με τον Πλίνιο, κατόπιν αναφέρθηκε στις μαγικές τους ιδιότητες. Μολονότι ο Ισίδωρος είναι χριστιανός επίσκοπος, δε διστάζει να χρησιμοποιήσει εθνικούς συγγραφείς παρατηρώντας όμως, ότι η χρήση τους προορίζονταν για τους εθνικούς. Ο Ψευδο-Μακάριος Συμεών τον 4^ο αι. ανέφερε ότι υπάρχουν πολύτιμοι λίθοι *εις μυστήριον κεείμενοι*, ενώ στις αρχές του 5^{ου} αι. ο επίσκοπος Γαβάλων Σεβηριανός απέδιδε δώδεκα λίθους με θαυματουργικές ιδιότητες, για τους οποίους είχε μιλήσει ο

²⁰² *Έξοδος* 31, 3-5.

²⁰³ *Έξοδος* 28, 17-20.

²⁰⁴ *Ιεζεκιήλ* 28, 12-13.

²⁰⁵ *Έξοδος* 36.

²⁰⁶ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Περὶ τῶν δώδεκα λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ Ἀαρών*, MPG 43, 293-304.

²⁰⁷ Μπλαβάτσκι 1995.

²⁰⁸ Ισίδωρος επίσκοπος Σεβίλλης, *Etymologiarium*, Lindsay 1911.

προφήτης Ιεζεκιήλ, στους δώδεκα Απόστολους: το σάρδιον στον Πέτρο, τον αμέθυστο στον Ιωάννη, το χρυσόλιθο στον Ανδρέα, τον υάκινθο στον Ιάκωβο, το τοπάζι στο Ματθαίο, το μαργαρίτη στο Φίλιππο, τον κρύσταλλο στο Θαδδαίο, τον αχάτη στον Ιούδα, τον αδελφόθεο και το χαλκηδόνιο λίθο στον Ιούδα Ισκαριώτη. Ο ίδιος επίσκοπος ανέφερε ότι ο προφήτης Ηλίας έκτισε βωμό θυσίας με δώδεκα λίθους, αντίστοιχους με τις φυλές του Ισραήλ και τον αριθμό των Αποστόλων (τον οποίο διέγινωσε προφητικά)²⁰⁹.

Μια καθιερωμένη σειρά πολύτιμων λίθων βρίσκουμε και στην περιγραφή της Άνω Ιερουσαλήμ στην *Αποκάλυψη* του Ιωάννη του Θεολόγου²¹⁰. Ο Ιωάννης επηρεασμένος από την *Παλαιά Διαθήκη* και συγκεκριμένα από τον *Τωβίτ*²¹¹ και τον *Ησαΐα*²¹², περιγράφει την ομορφιά της ουράνιας Ιερουσαλήμ με τη βοήθεια του χρυσού και των δώδεκα πολύτιμων λίθων, οι οποίοι χρησιμοποιούνται με καθαρά πνευματική και μεταφυσική σημασία.

Αξιοσημείωτη είναι και η αναφορά του Ιερώνυμου Ιεροσολύμων, ο οποίος χωρίς να αναφέρει το όνομα του Πλίνιου, χρησιμοποιεί τα λόγια του, για να εκφράσει την πίστη του στους κρυστάλλους. Λέει, λοιπόν, ότι αυτοί σχηματίζονται μεν από το πάγωμα του νερού στις σκοτεινές σπηλιές των βουνών, αλλά «αν και πέτρα στην αφή, μοιάζουν με νερό στη θέα»²¹³. Η πίστη του αυτή, προφανώς, πηγάζει από την προσομοίωση των κρυστάλλων με τους πιστούς, οι οποίοι μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας, πρέπει να είναι καθαροί από αμαρτίες και με αγνή πίστη. Ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι ο ίδιος ο Ιησούς στην *Καινή Διαθήκη* προσομοιάζει τους πιστούς με τους πολύτιμους λίθους, όπως άλλωστε προσομοιάζει και τον Πέτρο με λίθο πάνω στον οποίο θα έχτιζε την εκκλησία του Θεού: «Κι εγώ λέω σ' εσένα πως εσύ είσαι ο Πέτρος, και πάνω σ' αυτή την πέτρα θα οικοδομήσω την εκκλησία μου, και δε θα την κατανικήσουν οι δυνάμεις τον Άδη»²¹⁴. Επίσης στην *Καινή Διαθήκη* θεμέλιος πέτρα είναι ο Χριστός, όπως θεμέλιοι λίθοι είναι οι Απόστολοι. Πέτρα είναι ο Πέτρος όπως και οι άλλοι μαθητές του Ιησού και σε ευρύτερη έννοια πέτρες είναι όλοι οι πιστοί της Εκκλησίας.

Πριν από τη χρήση τους ως φυλακτά, οι λίθοι έπρεπε να υποβληθούν στην τελετή της «καθιέρωσης», ώστε να αποκτήσουν θαυματουργικές ιδιότητες. Η τελετή αυτή περιελάμβανε την εγχάραξη θεοτήτων, των πλανητών, των δώδεκα ζωδίων ή των 36 δεκανών, φωνηέντων, βαρβαρικών ονομάτων, δαιμονικών σχημάτων, δαιμονικών μορφών και των συμπαθητικών τους ζώων, καθώς και διάφορων συμβόλων.

Η τέχνη της λάξευσης πολύτιμων λίθων ονομάζεται λιθογλυφία από το αρχαίο ρήμα *γλύφω*, τέχνη που στέκεται ισότιμα δίπλα στη μεγάλη γλυπτική²¹⁵. Στην αρχή οι τεχνίτες μπορούσαν να επεξεργαστούν μόνο μαλακά υλικά, καθώς όλοι οι λίθοι δουλεύονταν εξ ολοκλήρου στο χέρι, γεγονός που δεν επέτρεπε την αξιοποίηση πολύ σκληρών λίθων. Με την εφεύρεση των περιστρεφόμενων εργαλείων—των τρυπανιών—ήταν πλέον δυνατόν να επιτευχθεί γρήγορη περιστροφή του κοπτικού εργαλείου. Στην αρχαιότητα οι λιθογλύπτες πιθανώς δε χρησιμοποιούσαν μεγεθυντικούς φακούς,

²⁰⁹ Overbeck και Overbeck 2005, σ. 30-9, Carter 1999, σ. 323-51, Keeskemèti 1996, σ. 99-126.

²¹⁰ Ιω. 2, 16-21.

²¹¹ *Τωβίτ* 13, 16-7.

²¹² *Ησαΐας* 54, 11-12.

²¹³ Overbeck και Overbeck 2005, σ. 30-9.

²¹⁴ Ματθ. 15, 16-18.

²¹⁵ Για την επεξεργασία των ημιπολύτιμων λίθων, βλ. Charleston 1964, σ. 83-100.

αν και ήταν γνωστοί τέτοιοι από ορεία κρύσταλλο²¹⁶. Πολλά άλλα είδη χαλαζιών, που έχουν παρόμοια μοριακή δομή με την ορεία κρύσταλλο, ήταν κατάλληλα για χάραξη, όπως ο χαλκηδόνιος, ο αχάτης, ο οποίος με τα διαφορετικού χρώματος στρώματά του αποτελούσε μια ενδιαφέρουσα πρόκληση για το χαράκτη, οι αρκετά συνηθισμένοι κορναλίνης, σάρδιος και σαρδόνυχας, ίασπης σε όλες τις αποχρώσεις του. Επίσης, χρησιμοποιούνταν ο αιματίτης και ο στεατίτης.

Τα εργαστήρια επεξεργασίας των λίθων, αλλά και των ευγενών μετάλλων, απασχολούσαν πολυάριθμο εργατικό προσωπικό. Κάθε στάδιο, από την εξόρυξη μέχρι την κοπή και τη διακόσμησή τους, απαιτούσε ειδικευμένους εργάτες. Τα πιο γνωστά εργαστήρια της ύστερης αρχαιότητας βρίσκονταν στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου και στη Συροπαλαιστινιακή περιοχή. Αυτά ήταν συγκεντρωμένα σε κεντρικό σημείο της Αγοράς και εκτός από την κατασκευή διαφόρων κοσμημάτων, κατασκεύαζαν και φυλακτά. Τα μαγικά αντικείμενα, καταδικασμένα σύμφωνα με τις γραπτές πηγές, στην παρανομία, μέσω της απαγόρευσης και δίωξής τους, προέρχονταν από επώνυμα και «ελεύθερα» εργαστήρια. Η ποικιλία των μορφών και των ακαταλαβίστικων επιγραφών, ήταν προϊόν ενός εργατοτεχνίτη και όχι ενός ειδικευμένου μάγου. Οι φυλακτογράφοι έδιναν μόνο τις παραγγελίες και προφανώς τις οδηγίες. Τους παπύρους και τα άλλα υλικά μπορούσαν να τα κατασκευάσουν και μόνοι τους, όχι όμως τα λίθινα, τα χρυσά, τα ασημένια και τα χάλκινα.

Μερικές φορές οι παραστάσεις ήταν τόσο καλά δουλεμένες, που ενέπνεαν και τους ποιητές. Για ένα χρυσό δακτυλίδι με ένθετο λίθο, διαβάζουμε: «μικρή' χε λίθος ίασπης πέντε βοδιών εικόνα και καθώς έβοσκαν πνοή σαν να' χαν όλες. Κι ίσως τα βοϊδάκια να' φευγαν μα τώρα συγκρατιέται στη χρυσή μάντρα το μικρό βοϊδοκοπάδι»²¹⁷.

Οι πολύτιμοι λίθοι πάντοτε σαγήνευαν τους ανθρώπους με τη λάμψη και το χρώμα τους. Συνδύαζαν την ομορφιά με τη μεγάλη αξία του υλικού. Ήταν σπάνιοι και μπορούσαν να αποκτηθούν με δυσκολία και επίπονη προσπάθεια. Στους λίθους και κυρίως στην τιμή τους αναφέρεται ο Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός: «Τότε ο νεαρός έβγαλε ένα πουγκί που είχε κρυμμένο κάτω από τη μασχάλη του και μου έδειξε μια καταπληκτική συλλογή από πολύτιμους λίθους: υπήρχαν κατάλευκα, ολοστρόγγυλα μαργαριτάρια σε μέγεθος μικρού καρυδιού, σμαράγδια πράσινα σαν τα στάχια την άνοιξη, λεία και διαυγή σαν σταγόνες λαδιού της ελιάς, και υάκινθοι στο χρώμα της θάλασσας, όταν πλάι στα βράχια η επιφάνεια του νερού αναρριγεί ελαφρά και ο βυθός παίρνει βιολετί αποχρώσεις- μια αρμονία χρωμάτων και λάμψεων που αιχμαλώτιζε το βλέμμα. [Φίλε μου], είπα εγώ βλέποντάς τα, «είναι καιρός ν' αναζητήσεις άλλον αγοραστή, γιατί εγώ, ακόμη και αν διέθετα όλη την περιουσία μου, ζήτημα είναι αν θα μπορούσα να αγοράσω έστω και μια από αυτές τις πέτρες που βλέπω]»²¹⁸.

Ως φυλακτά, οι λίθοι ήταν επιφορτισμένοι με διάφορες ιδιότητες. Άλλες φορές μόνοι τους, άλλες συνοδευόμενοι από εγχάρακτες παραστάσεις ή επιγραφές, και ορισμένες φορές σε συνδυασμό με άλλα υλικά, χρησιμοποιούνταν ευρέως, παρόλο που ήταν τόσο ακριβοί, αποτελώντας το 70% περίπου των σωζόμενων φυλακτών της ύστερης αρχαιότητας.

Οι κρυφές δυνάμεις τις οποίες περιέκλειαν, έγιναν φανερές μέσα από την επιστημονική μελέτη, αλλά και τη φαντασία των ανθρώπων. Για παράδειγμα αναφέρουμε ορισμένα αποσπάσματα από το έργο του Πλίνιου και το βιβλίο *Ορφώς*

²¹⁶ Πλίνιος, *N.H.* XXXVII, 10, 27.

²¹⁷ *Παλατινή Ανθολογία*, 9.747, Preisendanz 1911.

²¹⁸ Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός, *Αιθιοπικά ή τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν*, Β', 30.3.4.

λιθικά²¹⁹. Ως φυλακτό για την ανακούφιση από τους πονοκεφάλους και τα δαγκώματα φιδιών, σύστηναν το λίθο οφίτη²²⁰. Ο λίθος ασπισάτης μαζί με κοπριά καμήλας αποτελούσε ισχυρό φυλακτό κατά της διόγκωσης της σπλήνας²²¹. Ο αχάτης εξουδετέρωνε τα τσιμπήματα αραχνών και σκορπιών²²². Ο πανέρως βοηθούσε τον τοκετό²²³. Ο παιανίτης ή λίθος του Απόλλωνα ανακούφιζε από τους πόνους της γέννας²²⁴. Οι αμέθυστοι έδιωχναν το σκοτάδι ή βοηθούσαν όσους ήθελαν να πλησιάσουν ένα βασιλέα για κάποιο αίτημά τους. Εάν χρησιμοποιούνταν μαζί με μια επωδή, κρατούσαν το χαλάζι και τις ακρίδες μακριά²²⁵. Ο καπνός από την καύση του αχάτη απέτρεπε τις θύελλες και τις καταιγίδες²²⁶. Ο αχάτης λειτουργούσε ως λίθος με αγαθή δράση, μόνο εάν ήταν δεμένος με τρίχες από τη χαιτή ενός λιονταριού και έκανε ανίκητο ένα αθλητή²²⁷. Ο χλωρίτης σε σιδερένιο δακτυλίδι δημιουργούσε θαύματα²²⁸. Ο αιματίτης θεράπευε ασθένειες των ματιών και του ήπατος, βοηθούσε ακόμη σε δίκες και καλυμμένος με κάποια ειδική αλοιφή ήταν ευεργετικός στις μάχες²²⁹.

Ο γαλακτίτης δεμένος στο λαιμό των παιδιών σα φυλακτό, έκανε το σάλιο τους να κυλά²³⁰. Ο γαλακτίτης είχε τρία ονόματα: αναγκίτης αδάμας, επειδή έκανε τους θεούς να σπλαχνίζονται τους ανθρώπους, λήθαιος, γιατί έκανε θεούς και ανθρώπους να ξεχνούν τις συμφορές, και τέλος γαλακτίς, επειδή η σκόνη του διαλυμένη έκανε το νερό να μοιάζει με γάλα και έφερνε γάλα στις λεχώνες. Προστάτευε επίσης τα μικρά παιδιά από το κακό μάτι κι από τα μάγια, όταν το φορούσαν στο λαιμό ως φυλακτό. Όταν είχε κάποιος το λίθο αυτό μαζί του, γινόταν αγαπητός στους ισχυρούς και στους απλούς ανθρώπους και ανάγκαζε τους θεούς να εκπληρώνουν τις επιθυμίες του²³¹. Οι θεοί χαίρονταν επίσης, όταν κρατούσε κανείς το δενδραχάτη²³². Αυτός παρείχε πλούσια σοδιά. Ο ελαφοκερατίτης εξασφάλιζε την ομόνοια των συζύγων από την πρώτη μέρα του γάμου τους μέχρι τα βαθειά γεράματα²³³. Η καρδιά των θεών αγαλλίαζε, όταν κάποιος έφερε τον πράσινο ίασπι²³⁴. Ο οπάλιος ήταν φάρμακο για τα μάτια²³⁵. Ο οστρίτης άριστο παυσίπονο, αν το έτριβε κανείς και το έπινε μέσα σε κρασί²³⁶. Ο γαγάτης έδιωχνε τα φίδια και ακόμη χρησίμευε στη διάγνωση της επιληψίας και διευκόλυνε την εμμηνόρροια²³⁷. Ο αχάτης εξασφάλιζε στους άνδρες τη

²¹⁹ Για τα παραθέματα του Πλίνιου βλ. Βακαλούδη 2000, σ. 301-2, υποσ. 145-6, ενώ αυτά των *Λιθικών του Ορφέως* από το βιβλίο Γιαννάκης 1982.

²²⁰ Πλίνιος, *N.H.* XXXVI, 11,56.

²²¹ Του ιδίου, *N. H.* XXXVII, 54,146.

²²² Του ιδίου, *N. H.* XXXVII, 54, 139.

²²³ Του ιδίου, *N.H.* XXXVII, 66, 178.

²²⁴ Του ιδίου, *N.H.* XXXVII, 66,180.

²²⁵ Του ιδίου, *N.H.* XXXVII, 40, 124.

²²⁶ Του ιδίου, *N. H.* XXXVII, 54, 142, 280.

²²⁷ Του ιδίου, *N.H.* XXXVII, 54, 142.

²²⁸ Του ιδίου, *N.H.* XXXVII, 56, 155.

²²⁹ Του ιδίου, *N. H.* XXXVII, 60, 169.

²³⁰ Του ιδίου, *N. H.* XXXVI, 59, 162.

²³¹ *Ορφέως λιθικά*, 191-229.

²³² Στο ίδιο, 232-43.

²³³ Στο ίδιο, 244-59.

²³⁴ Στο ίδιο, 267-70.

²³⁵ Στο ίδιο, 282-84.

²³⁶ Στο ίδιο, 344-45.

²³⁷ Στο ίδιο, 474-93.

συμπάθεια των γυναικών²³⁸. Το *Ορφέως λιθικά* αναφέρεται στο μύθο σχετικά με τον τραυματισμό του Ουρανού από τον Κρόνο, για να εξηγήσει τη γένεση του αιματίτη. Ο λίθος αυτός είναι το αίμα που έπεσε από την πληγή του Ουρανού στη γη. Σε περίπτωση μονομαχίας νικούσε αυτός, που κρατούσε το λίθο αυτό στο χέρι του²³⁹.

Σχετικά με τα μέταλλα, που χρησιμοποιούνταν στην κατασκευή των φυλακτών, αυτά θεωρούνταν «συμπαθητικά» με τις εκάστοτε θεότητες και είχαν τη δύναμη να τις προσελκύουν. Η αστρολογία απέδιδε ένα μέταλλο σε κάθε πλανήτη γιατί *...καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ ἕκαστα τῶν μετάλλων ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν γῇ φύεται θεῶν καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀπορροίας...λέγεται γοῦν Ἥλιου μὲν ὁ χρυσός, Σελήνης δὲ ὁ ἄργυρος, Κρόνου δὲ ὁ μόλυβδος καὶ Ἄρεως ὁ σίδηρος· ταῦτα δὴ οὔν γεννᾶται μὲν ἐκεῖθεν, ὑφίσταται δὲ ἐν γῇ καὶ οὐκ ἐν ἐκείνοις τοῖς τὰς ἀπορροίας ἀφιεῖσιν...κατὰ τὰς ἐξ αὐτῶν ἀπορροίας ἐνταῦθα συμπήγνυται*²⁴⁰.

Ο χρυσός, το ασήμι, ο χαλκός και ο σίδηρος αντιστοιχοῦσαν στα γένη των δαιμόνων και στις περιοχές του κόσμου. Ο χρυσός ανήκε *τῷ πρωτίστῳ τῶν κόσμων*, δηλαδή στις ηλιακές περιοχές, στα σταθερά άστρα και στις πλανητικές περιοχές, και αντιστοιχοῦσε στη νοερή τάξη των δαιμόνων. Στην τάξη αυτή ανήκαν οι αγαθοί δαίμονες, που φρουρούσαν και προστάτευαν το ανθρώπινο γένος από κάθε κακό. Ο άργυρος ανήκε *τῷ μέσῳ τῶν κόσμων*, δηλαδή στην περιοχή της ατμόσφαιρας που άρχιζε από το «ασημένιο» φεγγάρι έως τη γη, και αντιστοιχοῦσε στη λογική τάξη των δαιμόνων που συνδύαζε το νου και το λόγο. Ο χαλκός εκπροσωποῦσε την άλογη και φανταστική τάξη των δαιμόνων που ήταν μεν πνευματική, αλλά, παράλληλα, εμπεριείχε το γήινο στοιχείο και ήταν συγγενής με τα αισθητά και στερεά. Ήταν η τάξη των ημίθεων. Το τέταρτο και τελευταίο, χθόνιο, εμπαθές, σκληρό, γήινο, μαύρο και σκοτεινό, το εκπροσωποῦσε ο σίδηρος, με ανάλογα χαρακτηριστικά, ο οποίος ανήκε *τῷ ὑλαίῳ τῶν κόσμων*, δηλαδή στη γη. Άρα, ο χρυσός συμβόλιζε την ηλιακή περιοχή, το ασήμι, τη σεληνιακή περιοχή και ο σίδηρος τη γήινη περιοχή.

²³⁸ Στο ίδιο, 610-32.

²³⁹ Στο ίδιο, 642-90.

²⁴⁰ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.43.2, Diehl 1965

«Οι θεοί μεταμορφώθηκαν σε ζώα από φόβο για τον Τύφωνα, κρύβοντας, τρόπον τινά, τους εαυτούς τους μέσα σε σώματα ίβων, σκύλων και γερακιών»²⁴¹.

Ο συσχετισμός των θεών ή των αγαθών πνευμάτων με τα ζώα αποτελούσε εβραϊκή συνήθεια. Κυρίως, όμως, τα ζώα που είχαν σχέση συμπάθειας με τους θεούς και συναντώνται στους μαγικούς παπύρους, έπαιζαν σπουδαίο ρόλο στη θρησκευτική ζωή των Αιγυπτίων²⁴². Η γάτα συνδεόταν συμπαθητικά με τη σελήνη, γιατί και αυτή είχε διάφορους χρωματισμούς, ενεργούσε τη νύκτα και προξενούσε φόβο. Ο αΐλουρος, επίσης, ήταν ζώο συμπαθητικό της σελήνης, λόγω της μεταβλητότητας, της νυκτερινής δραστηριότητας και της σεξουαλικής γονιμότητας. Οι κόρες των ματιών του, καθώς διαστέλλονται και συστέλλονται, παραβάλλονταν με την πανσέληνο και τη φθίση της σελήνης. Το φίδι είχε σχέση με τη γη. Ήταν σκληρό, όπως αυτή, αλλά και γλιστερό, όπως το νερό, άρα διατηρούσε συμπαθητική σχέση και με τα δύο στοιχεία.

*Η μαγεία (μερίς γοῦν ἐσχάτη τῆς ἐρατικῆς ἐπιστήμης) ἀνιχνεύουσα τῶν ὑπὸ τὴν σελήνην πάντων τὴν τε οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ δύναναι καὶ ποιότητα, λέγω δὲ στοιχείων καὶ τῶν τούτων μερῶν ζώων τε παντοδαπῶν καὶ φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν, λίθων, βοτανῶν καὶ ἀπλῶς εἶπεῖν παντὸς πράγματος ὑπόστασιν τε καὶ δύναναι ἐντεῦθεν ἄρα τὰ ἐαυτῆς ἐργάζεται, αναφέρει ο Μιχαήλ Ψελλός*²⁴³.

Χριστιανοί συγγραφείς, όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας, ο Θεοδώρητος Κύρου και ο Ψευδο-Νόννος αναφέρουν τη λατρεία των Αιγυπτίων σε διάφορα ζώα καθώς και τους λόγους της πίστης τους. Από τη λατρεία αυτή απέρρευσε και η πίστη, ότι οι δαίμονες έπαιρναν τη μορφή ζώων για να εμφανιστούν στους ανθρώπους²⁴⁴.

*Ἐκάστῳ ζῳῷ συγγενεῖς δαίμονες, αναφέρει ο Ωριγένης και συνεχίζει «...μοιάζει λοιπόν ποιος είναι όμοιος με το γένος των δαιμόνων σε σχέση με κάθε είδους ζώων και οι άλλοι από τη μια χρησιμοποιούν αυτά εδώ τα ζώα για να εξαπατούν τους ανθρώπους...ενώ άλλοι φανερώνονται με άλλη μορφή, και πρόσεξε καθώς είναι οι δαίμονες μισμμένοι, ακόμη και γάτες παίρνουν κάποιοι για να φανερώσουν τα μελλούμενα ...»*²⁴⁵.

Σε έναν από τους μαγικούς παπύρους του 4^{ου} αι., διαβάζουμε: «υπάκουσέ με σε κάθε τι που σε παρακαλώ και πραγματοποιήσε τις ευχές μου ακριβώς, επειδή εγώ γνωρίζω τὰ σημεῖα καὶ τὰ παράσημα καὶ μορφὰς καὶ καθ' ὥραν τις εἶ...την πρώτη ώρα έχεις μορφή μικρού πιθήκου, για δέντρο το έλατο, λίθο άφανον, γύπα από τα όρνια του ουρανού και το όνομά σου είναι Φρουερ. Τη δεύτερη ώρα παίρνεις τη μορφή του μονόκερου, δέντρο έχεις τον περσέαν, λίθο τον κεραμίτη και όρνεο τον αλούχακον, το όνομά σου είναι Βαζητοφώς. Την τρίτη ώρα έχεις τη μορφή του αΐλουρου, δέντρο τη συκιά, λίθο το σαμούχο, όρνεο τον παπαγάλο, αντιπρόσωπο στη γη το βάτραχο και το όνομά σου είναι Αηράμ. Ωρα τέταρτη μορφή έχεις ταύρου, λίθο τον παιδέρωτα, όρνεο την τρυγόνα, στη γη τον ταύρο και το όνομά σου είναι Δαμναμενεύς. Ωρα πέμπτη μορφή έχεις λέοντα, δέντρο το ράμνο, λίθο το μαγνητίτη, στη γη τον κροκόδειλο και το όνομά σου είναι Φωκενγεψ ευαρεταθου μισον κταικτ. Ωρα έκτη μορφή έχεις όνου, δέντρο την άκανθα, λίθο το ζαφείρι, στη θάλασσα τον

²⁴¹ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί Ισιδος και Οσίριδος*, 379f.72.

²⁴² Για την αιγυπτιακή ζωολατρεία, βλ. Ντικμπασάνης 2012.

²⁴³ Μιχαήλ Ψελλός, *Περί ενεργείας δαιμόνων*, MPG 122, 819-76.

²⁴⁴ Gilhus 2006.

²⁴⁵ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, 4.93.

ύαλο, στη γη το βόδι το λευκομέτωπο και το όνομά σου είναι Αυιαηρινξ. Ωρα έβδομη μορφή έχεις καμήλας...²⁴⁶.

Στο *Φιλοψευδή* του Λουκιανού²⁴⁷ αναφέρονται διάφορα θεραπευτικά περίαπτα, όπου η ενεργοποίηση κάποιας ιδιότητας του ζώου, από το οποίο προέρχεται το μέσο θεραπείας, αναμένεται να λειτουργήσει ομοιοπαθητικά. Για παράδειγμα στη θεραπεία των ποδιών χρησιμοποιείται δόντι ποντικού τυλιγμένο σε δέρμα λιονταριού ή ελάφου. Αποτελεί αυτό ένα περίαπτο στο οποίο μια επωδή ενεργοποιεί τη δύναμη και την ταχύτητα του αντίστοιχου ζώου. Με ομοιοπαθητικό τρόπο ενεργοποιεί τη δύναμη και την ταχύτητα των άρρωστων ποδιών και επιφέρει τη μαγική ίαση.

Πάνω σε μολύβδινο φυλακτό, *ἐπίγραφον ζώδιον μονόνθουν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχοντα λαμβάδα, τῇ δὲ ἀριστερᾷ μάχαιραν καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἑρακες γ' καὶ ὑπὸ τὰ σκέλη κάνθαρον, ὑπὸ δὲ τὸν κάνθαρον δράκοντα οὐροβόρον*²⁴⁸. Τα ζώα που αναφέρονται ανήκουν στα ιερότερα της Αιγύπτου. Το γεράκι και ο κάνθαρος είναι ηλιακά σύμβολα. Το γεράκι συμβολίζει τον Ήλιο-Ωρο και σχετίζεται με τη μαντεία. Ο ουροβόρος χρησιμοποιείται ως αποτροπαϊκό σχήμα. Η ζωόμορφη θεότητα εικάζεται πως είναι η Εκάτη, κρατώντας ξίφος και πυρσό. Η εικασία αυτή επιβεβαιώνεται από τον Ευσέβιο Καισαρείας²⁴⁹, καθώς αναφέρει, πως η ίδια η θεά έδινε οδηγίες σε όσους ήθελαν να την επικαλεσθούν να κατασκευάζουν τρίχρωμο (λευκό, μαύρο, κόκκινο) κέρινο ομοίωμά της, που κρατά μαστίγιο, λαμπάδα και ξίφος. Γύρω από το ομοίωμα έπρεπε να τυλίγεται ο δράκων-ουροβόρος όφης.

Στις *Κυρανίδες* το δεύτερο, τρίτο και τέταρτο βιβλίο είναι αφιερωμένα ειδικά στα ζώα, τα όρνεα και τους ιχθύς αντίστοιχα. Στα βιβλία αυτά αναφέρονται οι θεραπευτικές τους ιδιότητες, αλλά και η σχέση τους με τη μαγεία και τα φυλακτά. Για παράδειγμα τα οστά του κεφαλιού μιας αρκούδας αποτελούσαν ιδανικό φυλακτό για τον πονοκέφαλο²⁵⁰, η άκρη του γεννητικού οργάνου της αλεπούς ως φυλακτό προκαλούσε μεγάλη στύση, ενώ τοποθετημένη μέσα σε δερμάτινο πουγκί, στην εξωτερική επιφάνεια του οποίου είχε γραφτεί με μελάνι σμύρνας η επιγραφή: *τιν βιβ ηλιθι*, προκαλούσε ερωτική επαφή απρόσκοπτα²⁵¹. Η γλώσσα ενός αετού μέσα σε λινό ύφασμα θεράπευε όσους έπασχαν από παθήσεις του λάρυγγα, από βήχα, από φλεγμονές του φάρυγγα και από δύσπνοια, ενώ οι τένοντες από τον τράχηλο και τη ράχη του, κρεμασμένα στον αυχένα, θεράπευαν κάθε πόνο των άρθρων²⁵². Οι απεικονίσεις των πουλιών είναι γενικά αποδεκτές ως σύμβολα της νίκης του Καλού επάνω στο Κακό. Συχνά στα φυλακτά με παραστάσεις πτηνών αναγράφεται η λέξη *πέπτε*. Αυτό σημαίνει πως εξυπηρετούσαν στην ανακούφιση στομαχικών προβλημάτων²⁵³.

Τέλος, οι πέτρες που βρίσκονται στο κεφάλι των ψαριών, τοποθετημένες μέσα σε πορφυρό πανί, αποτελούσαν φυλακτά για τον πονοκέφαλο, αλλά και των παθήσεων των ματιών²⁵⁴.

²⁴⁶ Hopfner 1974-1990, σ. 215-6.

²⁴⁷ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Φιλοψευδής ή απιστών*, 7.8.

²⁴⁸ Eitrem 1925, VII, σ. 178-85.

²⁴⁹ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 5.14.2, για τη θεά Εκάτη στην ύστερη αρχαιότητα, βλ. Jonston 1990.

²⁵⁰ *Κυρανίς Β', Περί άρκτου*, 6.

²⁵¹ *Κυρανίς Β', Περί αλώπεκος*, 10.

²⁵² *Κυρανίς Γ', Περί αετού*, 50, 70.

²⁵³ Bonner 1950, σ. 217.

²⁵⁴ *Κυρανίς Δ', Περί ιχθύων*, 1-78.

Το χριστιανικό αντίστοιχο των *Κυρανίδων* ήταν ο *Φυσιολόγος*²⁵⁵, ένα έργο που απέκτησε «παγκοσμιότητα» κατά τη βυζαντινή περίοδο. Σε αυτό το έργο μισή εκατοντάδα πραγματικά ή μυθικά ζώα, φυτά και λίθοι παρουσιάζονται με όλες τους τις ιδιότητες, πότε επιστημονικά αδιάβλητες, πότε μυθώδεις και ερμηνεύονται με έναν τρόπο χαρακτηριστικά αλληγορικό σε αναφορά με το Χριστό και τους χριστιανούς, το διάβολο και τη χριστιανική ζωή. Πρόκειται για εγχειρίδιο μιας χριστιανικής συμβολικής της φύσης. Η χριστιανική διασκευή χρονολογείται στο δεύτερο μισό του 4^{ου} αι.

Στην κριτική παρουσίαση του έργου από τον Επιφάνιο επίσκοπο Κύπρου διαβάζουμε: «*Ὁ Φυσιολόγος ἄρχεται λέγειν περὶ λέοντος*. Αρχίζουμε να μιλάμε για το λέοντα, το βασιλιά όλων των ζώων... πρώτα οι φυσικές του ιδιότητες: όταν κάνει γύρους στο βουνό και μυρίζεται τον κυνηγό, με την ουρά του καλύπτει τα ίχνη, για να μην ακολουθούν τα ίχνη οι κυνηγοί, βρουν το κοπάδι και τον πιάσουν. Ερμηνεία: έτσι και ο Κύριος μας Ιησούς Χριστός, ο διανοητικός λέων αφού νίκησε από τη φυλή του Ιούδα, ή τη ρίζα του Δαβίδ, σταλμένος από τον Πατέρα, κάλυψε τα νοερά του ίχνη, δηλαδή τη θεότητα μέχρι τη κάθοδό του. Γιατί κατέβηκε στην κοιλιά της Μαρίας για να σώσει το περιπλανώμενο ανθρώπινο γένος, και ο Λόγος έγινε σάρκα και έζησε σε μας. Από αυτό, αυτοί που αγνοούσαν ότι κατέβηκε από τον ουρανό έλεγαν: Ποιος είναι αυτός ο βασιλιάς της δόξας. Το Άγιο Πνεύμα λέει: Κύριος των δυνάμεων αυτός είναι ο βασιλιάς της δόξας. Άλλη ερμηνεία: έτσι και συ, νοητέ άνθρωπε, όταν κάνεις ελεημοσύνη, να μη ξέρει το αριστερό σου χέρι την πράξη του δεξιού, μήπως ο διάβολος βρει τα ίχνη των καλών σου πράξεων και σε ωθήσει στα πονηρά»²⁵⁶.

Οι χριστιανοί φυλακτοποιοί επίσης χρησιμοποίησαν τα ζώα ως σύμβολα²⁵⁷. Στη μια πλευρά ενός φυλακτού κάθετα ο Χριστός σε ωρειδή θρόνο με τα σύμβολα των Ευαγγελιστών. Αριστερά, τον άγγελο του Ματθαίου και το βόδι του Λουκά, δεξιά τον αετό του Ιωάννη και το λιοντάρι του Μάρκου²⁵⁸.

*Άργεμώνη βοτάνη...φορουμένη δέ φυλακτήριόν ἐστι τοῦ σώματος*²⁵⁹.

Τα φυτά, τα βότανα, οι καρποί και οι ρίζες μπορούσαν να προκαλέσουν σημαντικές αλλαγές στον ανθρώπινο οργανισμό, όπως αρρώστιες, παραφροσύνη, νάρκωση, μέχρι και θάνατο²⁶⁰. Αυτή η δύναμη των φυτών αποδόθηκε σε δαίμονες που, εγκαταστημένοι μέσα σ' αυτά, ενεργοποιούσαν τη δηλητηριώδη ή τη θεραπευτική τους ιδιότητα. Τα φυτά, που κατοικούνταν από τα κατώτατα υλικά είδη των κακών δαιμόνων και των ψυχών των νεκρών ήταν εκείνα που προξενούσαν όλες τις ασθένειες και το θάνατο. Εισηγητές των γνώσεων για τις ιδιαίτερες ιδιότητες των φυτών θεωρήθηκαν ο Ορφείας, ο Μουσαίος, ο Πυθαγόρας και ο Δημόκριτος.

Τα φυτά θεωρούνταν πιο ισχυρά από τα ζώα, ως μέσα επίδρασης στους δαίμονες και τους θεούς. Με την κατοχή των φυτών μπορούσε κάποιος να ασκήσει επιρροή στους δαίμονες και στους θεούς και να πραγματοποιήσει τα πιο αδιανόητα πράγματα, όπως για παράδειγμα, η Κίρκη μεταμόρφωσε τους συντρόφους του Οδυσσέα σε ζώα με τη βοήθεια βοτάνων.

²⁵⁵ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Φυσιολόγος*, MPG 43, 517-34, Kaimakis 1974.

²⁵⁶ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Φυσιολόγος*, MPG 43, 517-34, Kaimakis 1974.

²⁵⁷ Grant 1999.

²⁵⁸ Bonner 1950, σ. 219-20.

²⁵⁹ *Κυρανίς Ε', Περί βοτάνων*, 1.

²⁶⁰ Scarborough 1991, σ. 138-74.

Στη διδασκαλία του προς τον Ασκληπιό ο Ερμής ο Τρισμέγιστος²⁶¹ αναφέρει την αντιστοιχία φυτών και πλανητών και αποδίδει στο κάθε φυτό ιατρικές αλλά και μαγικές ιδιότητες. Επιπρόσθετα, τα δώδεκα ζώδια διατηρούσαν συμπαθητική σύνδεση με επτά φυτά και επτά πλανήτες. Τα φυτά έπρεπε να κοπούν, όταν ο Ήλιος βρισκόταν στον κατάλληλο δεκανό και η Σελήνη στο τρίγωνο του Ήλιου και στον κατάλληλο ωροσκόπο.

Σε έναν από τους μαγικούς παπύρους διαβάζουμε: *Κριοῦ βοτάνη ἐστὶν ἐλελίφασκον, Ταύρου βοτάνη περιστερεῶν ὀρθός, Διδύμων βοτάνη περιστερεῶν ὕπιος, καρκίνου βοτάνη σύμφητος, Λέοντος βοτάνη κυκλάμινος, Παρθένου ἔκτη βοτάνη καλαμίνθη, Ζυγοῦ βοτάνη σκορπίουρος, ὀγδοή βοτάνη Σκορπίου καλουμένη ἀρτεμισία, Τοξότου βοτάνη ἡ ἀναγαλὶς, Ἀήοκέρατος βοτάνη λάπαθον, Ὑδροχόου βοτάνη μάραθον καλούμενον...*²⁶²

Τα φυτά και τα βότανα ενδιέφεραν ως θεραπευτικά και μαγικά μέσα. Η λέξη *φάρμακον* απέδιδε με χαρακτηριστικό τρόπο και τις δύο σημασίες.

Με τη μεγάλη ανάμειξη ιατρικής και μαγείας στην ύστερη αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα δεν έμειναν ανεπηρέαστα από τη φοβερή δεισιδαιμονία και τα φαρμακολογικά κείμενα, καθώς και οι άπειρες συνταγές της βυζαντινής εποχής. Ακόμη, ο Διοσκουρίδης δεν κατόρθωσε να ελευθερωθεί από την πίστη στις μυστικές δυνάμεις των φυτών και παρά την πολεμική του Γαληνού δε μπόρεσαν και αργότερα ακόμη, γιατροί όπως ο Αλέξανδρος από τις Τράλλεις και ο Παύλος ο Αιγινήτης να απαλλαγούν από την παντοδύναμη επίδραση της δαιμονολογίας και της διδασκαλίας της συμπάθειας. Η βεβαιότητα ότι οι υλικοί δαίμονες επενεργούν εξαιτίας της συμπάθειας τόσο στα θεραπευτικά όσο και στα δηλητηριώδη βότανα αποτελούσε κατά την ύστερη αρχαιότητα κοινή πεποίθηση²⁶³. Παρατηρούμε όμως και μια αστρολογική πλευρά αυτής της πίστης στη συμπάθεια, που επεκτείνεται στη φαρμακολογία και πρέπει να έχει την αρχή της στον Ερμή, όπως μπορεί να συμπεράνει κανείς από τη συχνή αναφορά του Ερμή του Τρισμέγιστου, του Πτολεμαίου, του Σολομώντα κ.α. στη σχετική γραμματεία²⁶⁴. Υπήρχε αντιστοιχία επτά καθορισμένων από τη συμπάθεια φυτών με τους επτά πλανήτες, αναλογικά προς την αντιστοιχία των δώδεκα ζωδιακών φυτών με τα ζώδια και των τριάντα έξι δεκανών με ισάριθμα φυτά. Τα κείμενα παραδίδονται κυρίως με τη μορφή επιτομών και παρουσιάζουν πολυάριθμες αποκλίσεις στις αντιστοιχίες των φυτών με ουράνια σώματα.

Ο πάπυρος του Λέιντεν αναφέρεται στη σχέση των βοτάνων με τους πλανήτες: *...τοῦ μὲν Κρόνου στύραξ, ἔστι γὰρ βαρυὺς καὶ εὐώδης, τοῦ δὲ Διὸς μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἡλίου λίβανον, τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία, τῆς δὲ Σελήνης ζιμύρνα. Ταῦτά ἐστι τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα*²⁶⁵.

Ένα από τα πιο γνωστά βιβλία της ύστερης αρχαιότητας είναι τα *Γεωπονικά*. Το υλικό προέρχεται κατά κύριο λόγο από αρχαία συγγράμματα, που συγκεντρώθηκαν κατά τον 4^ο αι. από τον Ουνιδάνιο Ανατόλιο από τη Βηρυτό σε μια *Συναγωγή γεωργικών επιτηδεύματων*, η οποία συμπεριλαμβανόταν ακόμη στον κατάλογο των βιβλίων του Φώτιου. Κατά τον 6^ο αι. ο Κασσιανός Βάσχος ετοίμασε μια νέα συλλογή γεωπονικών συγγραμμάτων, όπου συμπεριέλαβε, εκτός από τον Ανατόλιο και τα 15 βιβλία του *Περί γεωργίας εκλογαί* του Διδύμου του Αλεξανδρέα. Πολλά

²⁶¹ Edelstein 1965, Salaman, Oyen, Wharton και Mahe 2004.

²⁶² Hopfner 1974, σ. 264.

²⁶³ Hopfner 1974, σ. 114.

²⁶⁴ Delatte 1936, σ. 17, Salaman, Oyen, Wharton και Mahe 2004.

²⁶⁵ PGM XIII.12-22, Griffith και Thomson 1974.

κεφάλαια των *Γεωπονικών* περιέχουν αναφορές στο Ζωροάστρη²⁶⁶. Συναντούμε επίσης ποικίλες εκφράσεις λαϊκής ιατρικής, δεισιδαιμονίας και μαγείας.

Για τον εθνικό κόσμο τα βότανα ανακαλύφθηκαν από τους θεούς²⁶⁷. Για τους χριστιανούς τα θεραπευτικά βότανα όφειλαν την αποτελεσματικότητά τους στο γεγονός, ότι βρέθηκαν για πρώτη φορά στο λόφο του Γολγοθά²⁶⁸.

²⁶⁶ Για τον Ζωροαστρισμό, βλ. Boyce και Grenet 1991.

²⁶⁷ Delatte 1936, σ. 100.

²⁶⁸ Eliade 1999, σ. 54.

Η ΖΩΗ ΤΩΝ ΜΟΡΦΩΝ

Το κάθε τι είναι μορφή. Η μορφή, πριν αρχίσει να ζει μέσα στην ύλη, είναι μόνον μια πνευματική εικόνα, ένας διαλογισμός πάνω στη διάσταση του χώρου, συμπυκνμένος στη γεωμετρική αντίληψη. Οι μορφές δεν εξαντλούνται στο σχήμα τους, στην ξερή αναπαράστασή τους. Η ζωή τους λειτουργεί σε ένα χώρο που δεν είναι το αφηρημένο πλαίσιο της γεωμετρίας. Παίρνει σάρκα και οστά μέσα στην ύλη, από τα εργαλεία στα χέρια του ανθρώπου.

Το πνεύμα χρησιμοποιεί τις εικόνες για να συλλάβει την πραγματικότητα του κόσμου, ακριβώς επειδή η πραγματικότητα αυτή εκδηλώνεται με τρόπο αντιφατικό και κατά συνέπεια δεν είναι δυνατό να εκφραστεί με προσδιορισμένες έννοιες. Μπορεί κανείς να συλλάβει την εικονογραφία με πολλούς τρόπους, είτε σαν την ποικιλία των μορφών πάνω στο ίδιο νόημα, είτε σαν την ποικιλία των νοημάτων πάνω στην ίδια μορφή²⁶⁹.

Οι βασικές συμβολικές εικόνες μιας θρησκείας αντιπροσωπεύουν την ηθική και διανοητική στάση της. Γεννήθηκαν σε μια εποχή κατά την οποία η ανθρωπότητα δεν είχε μάθει ακόμα να χρησιμοποιεί το πνεύμα ως κατευθυνόμενη ενέργεια. Πριν μάθουν οι άνθρωποι να παράγουν σκέψεις, η σκέψη ήρθε να τους συναντήσει. Ποιες είναι οι μορφές που εμφανίζονται στα φυλακτά και ποιος είναι ο ρόλος τους; Θεοί και ήρωες, άγγελοι και δαίμονες, άγιοι, έχουν ως στόχο την προσέλευση των υπερφυσικών δυνάμεων²⁷⁰.

«Όσο πιο πολύ κοιτάμε αυτές τις εικόνες, τόσο πιο πολύ θα θυμόμαστε εκείνον που αναπαριστούν, τόσο πιο πολύ θα θέλουμε να τις τιμήσουμε... όποιος είναι ευλαβής απέναντι σε μια εικόνα, είναι ευλαβής και απέναντι σε εκείνον που αναπαριστά. Η θρησκευτική τέχνη είναι σαν ένα κήρυγμα βασισμένο στην εικόνα. Η όραση μας οδηγεί καλύτερα από την ακοή προς την πίστη»²⁷¹.

Η εικόνα προσέφερε μια γέφυρα με τον άλλο κόσμο. Μπροστά στην εικόνα κυρίως ο χριστιανός της Ανατολής ένιωθε την αδιάλειπτη ταραχή του μυαλού του να γαληνεύει. Το σοβαρό πρόσωπό της που εξέφραζε τη σιωπή του Θεού ήταν η φωλιά στην οποία η ψυχή, κουρασμένη από τα άσκοπα πετάγματα της φαντασίας, μπορούσε να επιστρέψει²⁷².

«Μώμος: Πές μου Δία, όμως, πως μας κουβαλήθηκαν ο Άττις και ο Κορύβας και ο Σαβάζιος; Ή εκείνος εκεί ο Μίθρας ο Μήδος, με το μανδύα και την τιάρα του που ούτε και ελληνικά δε μιλάει; Κι εσύ σκυλομούρη Άνουβι πως νομίζεις ότι θα περάσεις για θεός, αν συνεχίσεις να γανγίζεις; Ντρέπομαι, Δία, ν' αναφέρω τις ίβιδες και τις μαϊμούδες και τα τραγιά, και τα άλλα πιο γελοία ζώα, που δεν ξέρω πως ήρθαν από την Αίγυπτο και χώθηκαν στον Ουρανό. Πως το ανέχεστε, Θεοί, να τα βλέπετε να λατρεύονται το ίδιο με σας ή και περισσότερο; Κι εσύ Δία πως το βλέπεις να σου φυτεύουν κέρατα κριαριού στο κεφάλι;

Ζεύς: Είναι πράγματι αισχρά όλα αυτά που λες, Μώμε, για τους Αιγύπτιους. Ωστόσο τα περισσότερα απ' αυτά είναι ζητήματα συμβολισμού και δεν ταιριάζει καθόλου στους αμύητους να τα ειρωνεύονται»²⁷³.

²⁶⁹ Για μια γενική θεώρηση της μορφής στην τέχνη από την προϊστορία μέχρι σήμερα, βλ. Focillon 1982.

²⁷⁰ Evslin 2006.

²⁷¹ Για το παράθεμα του Ιωάννη Δαμασκηνού βλ. Zouhdi 2001-2002, σ. 34-5.

²⁷² Brown 2000, σ. 213.

²⁷³ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Θεών Εκκλησία*, 9.11.

Η θεοκρασία, δηλαδή το φαινόμενο της ταύτισης δύο ή περισσότερων θεών και πολλές άλλες εκδηλώσεις συγκρητισμού, σε ποικίλα επίπεδα -ιδεολογίας και πράξεως- χαρακτηρίζουν την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Αρχαίοι ελληνικοί θεοί ταυτίστηκαν μεταξύ τους ανά δύο ή και ανά τρεις, π.χ. Ζεύς-Άδης-Διόνυσος, καθώς και με νέους θεούς, όπως ο Ήλιος, π.χ. Ζεύς-Ήλιος. Το ίδιο συνέβη ανάμεσα σε ελληνικούς και ξένους θεούς, ανά ζεύγη είτε απλά, είτε πολλαπλά π.χ. Ίσις-Δήμητρα-Αφροδίτη-Άρτεμη. Φιλοσοφικές θεωρίες για το θείον, για τον κόσμο, για το αγαθό και το κακό, για τον άνθρωπο, για την ψυχή πέρασαν από μια σχολή σε άλλη ή γεννηθήκαν παράλληλα σε διάφορες σχολές. Αρχαίες ελληνικές λατρευτικές συνήθειες επηρεάστηκαν από τις ανατολικές λατρευτικές συνήθειες ή και προσαρμόστηκαν προς αυτές, ενώ παράλληλα μπήκαν ελληνικά στοιχεία στις ανατολικές ακολουθίες.

Καθώς οι άνθρωποι συνέπτυσσαν και αποπνευμάτωναν τους θεούς τους και, ακόμη περισσότερο, καθώς έφθναν να πιστέψουν σε ένα μόνο Θεό, απρόσωπο και υπερβατικό, αισθάνονταν την ανάγκη να γεμίσουν τον περίγυρό τους και όλο τον υλικό κόσμο με όντα κατώτερα από τους θεούς, αλλά ικανά να προκαλούν τα επιμέρους φυσικά, ψυχικά και ιστορικά φαινόμενα, τις ασθένειες και τις ιάσεις, να εκτελούν τις θελήσεις των απόμακρων θεών και να μεσολαβούν ανάμεσα σε αυτούς και στους ανθρώπους. Η ιδέα για την ύπαρξη και τη δράση τέτοιων όντων συναντάται και σε παλαιότερες φάσεις της ελληνικής θρησκείας, καθώς και στις ανατολικές θρησκείες που έδωσαν στοιχεία τους στην ελληνική κατά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή εποχή. Τώρα όμως πήρε έκταση και σημασία πολύ μεγαλύτερη από ότι στο παρελθόν, εμπλουτίστηκε και συστηματοποιήθηκε, με τις διακρίσεις καλών και κακών δαιμόνων, δαιμόνων διαφόρων ειδικοτήτων και τάξεων, και έγινε χαρακτηριστικό στοιχείο της θρησκευτικής σκέψης και πράξης²⁷⁴.

*Άγγελοι, αρχάγγελοι, δαίμονες, δαιμόνισσαι, και πάντα τα υπό την κτίσιν...κύριον όνομα, ό εστίν Ογδοάς, θεός τα πάντα επιτάσσων και διοικών*²⁷⁵.

Σχεδόν ολόκληρος ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας, μοιάζει μ' ένα θέατρο σκιών που κατακλύζεται από αόρατες δυνάμεις. Ο άνθρωπος, θέλοντας να εξευμενίσει τις δυνάμεις αυτές, να κερδίσει τη συμπάθεια και την προστασία τους, να επικοινωνήσει με κάποιο τρόπο μαζί τους, προσπάθησε να τις κατονομάσει και να τις απεικονίσει. Η δεισδαιμονική σκέψη της Μεσοποταμίας και η ζωροαστρική αγγελολογία αποτέλεσαν το γενικότερο κλίμα μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε και εξελίχθηκε η ιουδαϊκή και κατ' επέκταση η χριστιανική πίστη στον απόλυτο διαχωρισμό του πνευματικού κόσμου σε αγαθές και πονηρές δυνάμεις, σε αγγέλους και δαίμονες. Εισάγοντας για πρώτη φορά την απόλυτη διαρχία στη θεώρηση του κόσμου, ο Ζωροαστρισμός²⁷⁶ σημάδεψε ανεξίτηλα την κατοπινή πορεία της ανθρώπινης σκέψης. Ουσιαστικά σ' αυτόν χρωστάμε την επινόηση του σατανά²⁷⁷, του ορκισμένου και ισχυρού αντιπάλου του Θεού. Η μορφή του θα υιοθετηθεί από τις τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες, Ιουδαϊσμός-Χριστιανισμός-Ισλαμισμός, επηρεάζοντας καταλυτικά την αντίληψή τους για το κακό και τον κατ' εξοχήν εκπρόσωπο του.

Έξω από το πλαίσιο του χριστιανισμού οι δαίμονες παρέμεναν αμφιλεγόμενοι. Για την αρχαία θρησκεία, ο όρος δαίμων σημειολογικά αφορούσε σε κάθε μικρή θεότητα,

²⁷⁴ Hopkins 1999.

²⁷⁵ PGM XIII.744.

²⁷⁶ Boyce και Grenet 1991.

²⁷⁷ Brouwer 1948, Mango 1992, σ. 215-23, Russel 1981, Stewart 1991, Torre Hernández 2011.

που είχε τη δυνατότητα να παρεμβαίνει, άλλοτε ευεργετικά και άλλοτε βλαπτικά, στη ζωή των ανθρώπων. Η αρχαία ελληνική θρησκεία δεν αντιλαμβανόταν το καλό και το κακό ως δύο απολύτως ξεχωριστούς και αντίθετους πόλους. Οι ίδιοι οι θεοί έπαιρναν σκοτεινές, καταστροφικές και θανάσιμες μορφές. Επρόκειτο περισσότερο για την τρομακτική όψη του Ιερού παρά για την απόλυτη έκφραση του κακού.

Ο ορισμός του Πλάτωνα για τους δαίμονες και τη δραστηριότητά τους φαίνεται ότι αντιπροσώπευε τον εθνικό κόσμο και της ύστερης αρχαιότητας: *...καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶν θεοῦ τε καὶ θνητοῦ...ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν...οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ ἐσὶν*²⁷⁸.

Για τους εθνικούς οι δαίμονες ήταν μια εύκολη λύση για τα παράδοξα που γεννούσε η ένωση ουρανού και γης. Κατά την ύστερη αρχαιότητα, ο ρόλος τους άλλαξε. Από ενδιάμεσα όντα, έγιναν ενεργός πηγή ψεύδους και απάτης για το ανθρώπινο γένος. Οι δαίμονες ήταν μια τάξη όντων που πόρρω απείχαν από την τελειότητα, θα μπορούσε κανείς να πει, ότι ήταν όντα «ανώμαλα». Η παρουσία τους στη γη εισήγαγε ένα διαρκές στοιχείο απροσδιοριστίας και σύγχυσης στους διαφανείς δεσμούς που συνέδεαν τους νόμιμους εκπροσώπους του υπερφυσικού με την ουράνια πηγή τους. Μέσω των δαιμόνων ο άνθρωπος ανακάλυπτε, ότι περιβαλλόταν από μια αόρατη κοινωνία που συμμεριζόταν όλα τα παράδοξα και όλες τις εντάσεις του δικού του ορατού κόσμου.

Κάποιοι δαίμονες είναι κοντά στους ίδιους τους θεούς. Μπορούν να ονομαστούν άγγελοι με την ιουδαϊκή ή χριστιανική έννοια. Μπορούν να συνδεθούν με πλανήτες και απλανείς αστέρες και, όπως αυτά τα ουράνια σώματα, με φυτά και ορυκτά πάνω στη γη. Έτσι, η «συμπάθεια» μεταξύ αστερών και γήινων οργανισμών ή αντικειμένων που είναι μέρος της αστρολογικής διδασκαλίας μπορεί να συνδυαστεί με τη δαιμονολογία. Όσο χαμηλότερα είναι τοποθετημένος στην ιεραρχία ένας δαίμονας, τόσο πιο κακόβουλος μπορεί να υποτεθεί πως είναι. Κακοποιός από τη φύση του, με την τάση να μηχανεύεται άσχημα πράγματα. Κάποιοι από αυτούς τους δαίμονες συμπαθούν τα ζεστά μέρη, αλλά απεχθάνονται το φως, γι' αυτό ψάχνουν να βρουν ανθρώπινα σώματα για να μπουν μέσα τους²⁷⁹.

Το να δοκιμάζεται κανείς από τους δαίμονες, σήμαινε ότι περνούσε σε ένα στάδιο όπου συνειδητοποιούσε το κάτω όριο της προσωπικότητας. Το δαιμονικό δε συμβόλιζε απλώς όλες εκείνες τις δυνάμεις, που ήταν εχθρικές προς τον άνθρωπο, αλλά οι δαίμονες συνόψιζαν οτιδήποτε ήταν ανώμαλο και ατελές μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο.

Για τους χριστιανούς, κυρίως των πρώτων αιώνων, που ζούσαν σε μια παγανιστική κοινωνία και δέχονταν πιέσεις και διωγμούς, οι δαίμονες ήταν μια πραγματικότητα και τη ζωή τους ολόκληρη την έβλεπαν ως πεδίο μάχης ανάμεσα στις δυνάμεις του καλού και του κακού. Αυτοί ήταν υπεύθυνοι για τις επιδημίες και τις αρρώστιες, για το θάνατο, τους πολέμους, τη φτώχεια και τη δυστυχία, το φθόνο και τη ζήλια και για τις διάφορες φυσικές καταστροφές, όπως οι σεισμοί, οι πλημμύρες κλπ. Επιπλέον πίσω από τα 7 θανάσιμα αμαρτήματα πίστευαν, ότι βρίσκονταν οι επτά αρχάγγελοι του σατανά: ο Λούσιφερ στην περηφάνια, ο Μαμωνάς στη φιλοχρηματία, ο Ασμοδαίος στην ακολασία, ο Εωσφόρος στο θυμό, ο Βεελζεβούλ στη λαιμαργία, ο Λεβιάθαν στο φθόνο και ο Βελθεγώρ στην τεμπελιά²⁸⁰.

²⁷⁸ Πλάτων, *Συμπόσιον*, 202.13, Hunter 2004.

²⁷⁹ Luck 1997, σ. 111.

²⁸⁰ Brown 1972, σ. 119-46, Ferguson 1984.

Στις κατηγορίες των δαιμόνων οι χριστιανοί κατέτασσαν μια μεγάλη ποικιλία πνευμάτων, καθένα από τα οποία είχε συγκεκριμένη αρμοδιότητα ή καθορισμένη τοποθεσία. Στο πιο πρωτόγονο επίπεδο βρίσκουμε τα κακοποιά πνεύματα της φύσης. Μια προσευχή εξορκισμού που εσφαλμένα αποδίδεται στον Βασίλειο Καισαρείας δίνει την ακόλουθη λεπτομερή απαρίθμηση δαιμόνων: «Φοβήσου, φύγε, δραπετεύσε, αναχώρησε, δαιμόνιο ακάθαρτο... όπου κι αν είσαι... ή πρωινό, ή μεσημβρινό, ή μεσονύκτιο, ή του ξημερώματος, ή της αυγής... ή σε θάλασσα, ή σε ποτάμι, ή κάτω από τη γη, ή του πηγαδιού, ή του γκρεμού, ή από λάκκο, ή λίμνη, ή δάσος... ή άλσος, ή δρυμό, ή δέντρο, ή όρνιο, ή βροντή, ή από στέγη λουτρού, ή σε δεξαμενή νερού... γνωστό ή άγνωστο... φύγε σε γη άνυνδρη, έρημη, αγεώργητη, όπου δεν κατοικεί κανένας άνθρωπος».

Το γεγονός ότι η εκκλησία δεχόταν την πραγματικότητα των δαιμόνων, της δαιμονοληψίας και της αποτελεσματικότητας του εξορκισμού, δείχνει πως τα μυαλά των ανθρώπων ήταν πιασμένα στα βρόχια του φόβου και καθώς δεν υπήρχε ιατρική γνώση αναπτύχθηκε, υπό την εποπτεία της Εκκλησίας, ένα είδος ψυχοθεραπείας.

Σύμφωνα με τον Επιφάνιο Κύπρου, ανάμεσα στα επτά μέγιστα έργα που εποίησε ο Θεός την πρώτη ημέρα ήταν και η δημιουργία των αγγέλων: *ἄγγελοι πρὸ προσώπου, καὶ ἄγγελοι τῆς δόξης, καὶ ἄγγελοι πνευμάτων πνεόντων, ἄγγελοι νεφελῶν καὶ γνόφων χιόνος καὶ χαλάζης καὶ πάγου· ἄγγελοι φωνῶν, βροντῶν, ἀστραπῶν, ψύχους, καύματος, χειμῶνος, φθινοπώρου, ἔαρος, καὶ θέρους, καὶ πάντων τῶν πνευμάτων τῶν κτισμάτων αὐτοῦ τῶν ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῇ· τὰς ἀβύσσους, τὴν τε ὑποκάτω τῆς γῆς, καὶ τοῦ χάως· καὶ σκότος, ἑσπέρα καὶ νύξ, τὸ φῶς ἡμέρας τε καὶ ὄρθρου*²⁸¹.

Οι ἄγγελοι, που ήταν ἄπειροι σε ἀριθμό, αποτελούσαν το στρατό του Θεοῦ και λειτουργούσαν ὡς εἰδικοί ἀπεσταλμένοι του πάνω στη γῆ²⁸². Κατὰ τα πρώιμα χρόνια, ἡ Εκκλησία ἦταν ἐντελῶς ἀντίθετη στη λατρεία των ἀγγέλων. Μόνο ὁ Μιχαὴλ και ὁ Γαβριήλ, εἶχαν ἰσχυρὴ λαϊκὴ λατρεία, ἐνῶ οἱ ὑπόλοιποι, ὅπως ὁ Ραφαήλ και ὁ Οὐριήλ, ἐμφανίζονται μόνο σε προσευχὲς ἀπόκρυφου χαρακτήρα. Ἡ Σύνοδος τῆς Λαοδικείας που συνήλθε τὸν 4^ο αἰ. ἀποφάσισε νὰ ἀφορίζονται ὅλοι ὅσοι ἐπικαλοῦνταν τὸ ὄνομα των ἀγγέλων. Ἡ Σύνοδος τοῦ Soissons τὸ 492 καθόρισε ὅτι οἱ χριστιανοὶ γνωρίζουν τρία ὀνόματα ἀγγέλων, τοῦ Μιχαήλ, τοῦ Γαβριήλ και τοῦ Ραφαήλ και ὅτι τὰ ὑπόλοιπα εἶναι ὀνόματα δαιμόνων. Τὸ ἴδιο ὑποστηρίχθηκε και τὸ 745 στη Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ ἐπὶ Πάπα Ζαχαρίου.

Τὰ ὀνόματα των ἀγγέλων, σε συνδυασμὸ με εβραϊκὰ ὀνόματα ὅπως Ἰαό, Σαβαώ, Ἀδωνάι, τις περισσότερες φορές στα φυλακτὰ, συνοδεύουν τοὺς ὀνομαζόμενους ἀγαθοὺς δαίμονες. Πρόκειται γιὰ θεότητες, που συνδυάζουν στοιχεῖα διαφόρων θρησκειῶν και ἡ ἀπεικόνισή τοὺς εἶχε ὡς στόχο τὴν ἐκδίωξη κάθε μορφῆς κακοῦ²⁸³.

Σε φυλακτὸ τοῦ 5^{ου} αἰ. ὁ Λεόντιος γιος τῆς Νόννας, ἐπικαλεῖται διάφορα ὀνόματα ἀγγέλων, γιὰ τὴν προστασία τοῦ ἀπὸ τοὺς δαίμονες τοῦ κακοῦ: «Σφραγίδα τοῦ ζώντος θεοῦ. Σφραγισμένο σημάδι ὥστε νὰ μὴν πλησιάσει κανένας ἀκάθαρτος [δηλ. δαίμονας]. Εξορκίζω τὸν Σαβαῶθ που βρίσκεται πάνω ἀπὸ τοὺς οὐρανοὺς, τὸν Ἐδεῶθ που βρίσκεται πάνω ἀπὸ τὸν Ἐχεῶθ, τὸν Χθοδαί. Νὰ προφυλάσσετε αὐτόν που φορὰ τοῦτο τὸ φυλακτὸ, τὸν Λεόντιο, ἀπὸ κάθε δαιμόνιο και δηλητήριο και ἀπὸ καταδέσμους και ἀπὸ κάθε κίνδυνο και ἐπιβουλὴ τοῦ ἀντιπάλου τοῦ. Ἐπικαλούμαι τὸν Γαβριήλ, τὸν καθημένο ἐπὶ τῆς ἀβύσσου. Ἐπικαλούμαι τὸ ὄνομα τοῦ κτίσαντος τὰ πάντα. Ἐπικαλούμαι τὸν Μαρμαῶθ που κάθεται πάνω ἀπὸ τὸν πρῶτο οὐρανό, τὸν

²⁸¹ Επιφάνιος ἐπίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, MPG 43, 276KB', Williams 1994.

²⁸² Aquilina 2009, Davinson 1967.

²⁸³ Γιὰ τοὺς ἀγαθοὺς δαίμονες, βλ. Giorgi 2005, Linant de Bellefonde 2000.

Θουριελ που κάθεται πάνω από τον δεύτερο ουρανό, τον Ραφαήλ που κάθεται πάνω από τον τρίτο ουρανό, τον Ραχαήλ που κάθεται πάνω από τον τέταρτο ουρανό, τον Ραχαήλ που κάθεται πάνω από τον πέμπτο ουρανό, επικαλούμαι τον Ωμαριωθ που κάθεται πάνω από τον έκτο ουρανό, τον Χαφοι που κάθεται πάνω από τον έβδομο ουρανό. Επικαλούμαι τον επί των αστραπών καθημένο Ριεφα. Επικαλούμαι τον κυρίαρχο των βροντών Ζονχαλ, τον υπεύθυνο για το χαλάζι Μαιω. Επικαλούμαι τον υπεύθυνο για τους σεισμούς Σιωρωχα. Επικαλούμαι τον επί της θαλάσσης...Επικαλούμαι τον υπεύθυνο για τα φίδια Ειπολ...Επικαλούμαι τον υπεύθυνο για...Επικαλούμαι τον Ρα...που κάθεται στους δρόμους. Επικαλούμαι τον καθημένο επί του Σινά Σαβαωθ, Ουαωθ Αδωναϊ, τον Σ...χωχωθι που κάθεται πάνω στο φίδι Τεθεμνουτα. Σχαδα, ο καθημένος επί του στερεώματος, Ευχωδώ, ο καθημένος επί της θ...του Μαθουσαλήμ, Μιηηλ, ο καθημένος επί των δύο Χερουβιν. Να προφυλάσσετε τον Λεόντιο που φορά αυτό το φυλακτό. Εξορκίζω τον άορατο θεό εξαωρβαι Αδωναϊ ξυριν, τον Ραβώ, τον πλάσαντα τους ουρανούς πυλων των νουν εωθ αρχεβας ναρβσιος ηψεβαωθ φεκωθ εωθ. Όλα τα αρσενικά και τα θηλυκά και όλα τα δηλητήρια και κατάδεσμοι φύγετε μακριά από τον Λεόντιο που φορά αυτό το φυλακτό, πηγαίνετε στον τόπο κάτω από τις πηγές της αβύσσου. Ούτε να τον βλάψετε ούτε να τον μολύνετε, ούτε με δηλητήρια, ούτε με φτυσίματα, ούτε με κατάδεσμο ή κάποιο γήτεμα ή επίθεση. Είτε είσαι σταλμένος είτε ήρθες από μόνος σου, είτε άμορφος είτε με πολυπρόσωπη μορφή ή με τον τρόπο του ..., είτε έχεις..., είτε μέρα είτε νύχτα, φύγε μακριά από τον Λεόντιο που φορά αυτό το φυλακτό, που τον γέννησε αυτή εδώ η ιερή μητέρα Νόννα. Εσείς λοιπόν οι μέγιστες δυνάμεις, δώστε του επιτυχία, βοηθάτε τον Λεόντιο, που φορά αυτόν τον *σωματοφύλακα*, εις τους αιώνας των αιώνων, αμήν»²⁸⁴.

²⁸⁴ Το φυλακτό είναι γνωστό στη σύγχρονη έρευνα ως Lamella Bernesis, βλ. Graf 2004, σ. 302-3, Gelzer, Lurje και Schäulin 1999.

«Τα σύμβολα έχουν την ικανότητα να περικλείουν μέσα σε λίγες συμβατικές γραμμές τη σκέψη αιώνων και τα όνειρα της ανθρώπινης φυλής. Εξάπτουν τη φαντασία μας και μας οδηγούν στην επικράτεια της άφωνης και δίχως λόγια σκέψης»²⁸⁵.

Σύμβολο²⁸⁶ είναι ένα αντικείμενο ή η απεικόνισή του που χρησιμοποιείται για να αναπαραστήσει μια έννοια, ιδέα ή παρεμφερή πληροφορία του αντικειμένου. Το αναγνωριστικό σχήμα, σημάδι ή αναπαράσταση συμβάλλει στην αποκρυπτογράφηση του νοήματος που αυτό φέρει. Το σύμβολο απευθύνεται σε καθαρά διανοητική λειτουργία της ανθρώπινης σκέψης και βοηθά στην αποτύπωση και στην απομνημόνευση ενός νοήματος. Κατ' αυτή την έννοια το αλφάβητο και οι αριθμοί αποτελούν τα πρώτα σύμβολα που μαθαίνει ο άνθρωπος να διαχειρίζεται, είτε για να επικοινωνήσει είτε για τη διανοητική του ανάπτυξη²⁸⁷.

Τα σύμβολα γενικά αποτελούν «σκοπίμη» συμπίεση μηνυμάτων, εννοιών και ιδεών σε σχηματικές εξεικονίσεις, μορφές και τύπους. Αναπλάθουν παραστάσεις του παρελθόντος και υποβοηθούν τη μνήμη να βιώσει γεγονότα, που δέθηκαν με την ιστορική της συνείδηση. Τα θρησκευτικά σύμβολα ειδικότερα λειτούργησαν διαχρονικά στις διάφορες θρησκείες ως μυστικές εξεικονίσεις του ιερού και προσέφεραν την ιδιόμορφη μοναδικότητα της εμπειρικής προσεγγίσεώς του.

Δεν υπάρχει θρησκεία που να στάθηκε αδιάφορη μπροστά στη χρήση των συμβόλων, ίσως γιατί όλες οι θρησκείες από την εσωτερική τους αναζήτηση γνωρίζουν την ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης αντίδρασης στη δεκτικότητα και την αποδοχή της οποιασδήποτε μη λογικής «συμβολικής σημειωτικής». Το παράδοξο και το αδικαιολόγητο, το μυστικό και το ανέκφραστο προκάλεσαν πάντοτε την περιέργεια του ανθρώπου. Κι αυτή η περιέργεια για το μήνυμα και τη σημασία των θρησκευτικών συμβόλων λειτούργησε θετικά στην προσέγγιση του ιερού. Τα σύμβολα ποτέ δε μπορούν να είναι μια απλή μορφή, όπως είναι το σήμα, ούτε μπορούν να κατανοηθούν, παρά μόνο μέσα στο πλαίσιο του θρησκευτικού, πολιτισμικού ή μεταφυσικού φόντου, του εδάφους από το οποίο ξεφύτρωσαν. Τα σύμβολα είναι ένα κλειδί για μια περιοχή μεγαλύτερη από τα ίδια και μεγαλύτερη από τον άνθρωπο που τα χρησιμοποιεί²⁸⁸.

Η πρώτη χρήση των συμβόλων ανάγεται σε ιστορικές περιόδους της ανθρωπότητας, πολύ πριν τη χρησιμοποίηση του αλφαβήτου, το οποίο και είναι βέβαιο ότι πλαισίωσαν προοδευτικά.

²⁸⁵ Cooper 1992, σ. 13.

²⁸⁶ Για την ιστορία και την κατανόηση των συμβόλων βασικό εγχειρίδιο στάθηκε το βιβλίο του Eliade 1994, βλ. επίσης, Aras 2010. Για τα σύμβολα του χριστιανικού κόσμου, βλ. Aquilina και Ravoti 2008, Ferguson 1955, Feuillet 2007, Hulm 2003, Knapp 1935, Sill 1996. Για τα αιγυπτιακά σύμβολα που χρησιμοποιούνταν μέχρι και την ύστερη αρχαιότητα, βλ. Germont 2005, Owusu 2008. Για τα ιουδαϊκά σύμβολα, βλ. Goldman 1966, Goodenough 1953-68. Για τα σύμβολα των γνωστικών, βλ. King 2005. Για μαγικά σύμβολα, βλ. Nathaniel 2011.

²⁸⁷ Για τη χρήση του ελληνικού αλφάβητου και των αριθμών, βλ. Kennedy 2005, Dornseiff 1975.

²⁸⁸ Cooper 1992, σ. 13.

Στις αποκρυφιστικές κοινότητες των νεοπυθαγόρειων²⁸⁹ χρησιμοποιούσαν τον όρο σύμβολο για το σωστό σύνθημα, με το οποίο αναγνώριζαν κάποιον ως μνημένο. Με το πέρασμα του χρόνου ο χαρακτηρισμός «σύμβολο» χρησιμοποιήθηκε από όλες τις μυστηριακές θρησκείες, αλλά η λέξη χρησιμοποιούνταν όλο και πιο συχνά για την περιγραφή εκείνων των πολύ ιερών αγαλμάτων, αντικειμένων και σκευών, τα οποία αποκαλύπτονται επίσημα στους μύστες κατά τη διάρκεια μυστικών τελετών και πράξεων. Το μυστηριακό λίκνο των σιτηρών με το φαλλό του θεού στη λατρεία του Διόνυσου ή το χρυσό στάχυ στα Ελευσίνια μυστήρια είναι σύμβολα που υπαινίσσονται με την εικόνα ένα ανέκφραστο μυστικό. Τέλος, και η φιλοσοφία υιοθέτησε τον όρο, αλλά τον γενίκευσε και τον χρησιμοποίησε ειδικά για να εκφράσει τη σχέση ανάμεσα στην απομίμηση και το πρωτότυπο, το ορατό και το αόρατο, το φυσικό και πνευματικό κόσμο, με τα οποία προσεγγίζει τη σημερινή του σημασία στην τέχνη, τη θρησκεία και την ψυχολογία.

Ο συμβολισμός, η γλώσσα του μυστηρίου, αποκαλύπτει την αλήθεια σε αυτούς που ξέρουν πώς να την ερμηνεύσουν και ταυτόχρονα την αποκρύπτει από τους αμύητους. Τα σύμβολα είναι το μέσον με το οποίο αποκτούμε σύνδεση με τον υπεραίσθητό κόσμο. Εκτός όμως από τα υλικά, ως σύμβολα δρουν ανάμεσα σε άλλα, τα ονόματα, οι μύθοι, ακόμα και αυτή η ίδια η φιλοσοφία.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο, τα ονόματα, κυρίως αυτά των θεών, αποτελούν ισχυρά σύμβολα, η σωστή προφορά των οποίων μαζί με την γνώση της φύσεως του θείου κόσμου λειτουργούσαν και στα μυστήρια.

«Τέτοιας λογής είναι τα λεγόμενα σύμβολα των θεών, ενιαία κατά την μορφή ενόσω βρίσκονται στους υψηλότερους κόσμους και πολύμορφα στους υποδεέστερους. Αυτά μιμείται και η τέχνη των ιεροτελεστιών και τα αδιάρθρωτα αυτά τα φέρνει ενώπιον μας με την προφορά τους. Τα τρίτα στη σειρά σύμβολα που ξεκινούν από τις νοερές υποστάσεις και φθάνουν σε κάθε περίπτωση προχωρώντας μέχρι εμάς είναι τα θεϊκά ονόματα με τα οποία ονομάζονται οι θεοί και δια των οποίων εξυμνούνται. Αυτά τα φανέρωσαν οι ίδιοι οι θεοί, προς τους οποίους και στρέφονται πάλι, όντας προαγωγικά της ανθρώπινης γνώσης κατά τον βαθμό της φανερότητάς τους. Πράγματι μέσω αυτών μπορούμε να δηλώσουμε κάτι μεταξύ μας σχετικά με εκείνους αλλά και να διαλεχθούμε με τον εαυτό μας»²⁹⁰.

Όμως και οι μύθοι, οι οποίοι από πολλούς προσλαμβάνονται σαν ευφάνταστες διηγήσεις, αν προσεγγισθούν κατάλληλα για το σκοπό για τον οποίο φτιάχτηκαν, είναι ισχυρά σύμβολα.

«Εξάλλου το ότι οι μύθοι επιδρούν και στους πολλούς το δείχνουν οι ιεροτελεστίες. Αυτές πράγματι χρησιμοποιώντας τους μύθους με σκοπό να κλείσουν μέσα τους την απόρρητη αλήθεια σχετικά με τους θεούς, αποβαίνουν για τις ψυχές αιτίες της ταύτισης αισθημάτων με τα δρώμενα, κατά τρόπο άγνωστο σε εμάς και θεϊκό. Έτσι, άλλοι από αυτούς που μετέχουν στις ιερές τελετές καταπλήσσονται κυριευμένοι από το θεϊκό δέος, ενώ άλλοι που προσαρμόζουν τη διάθεσή τους προς τα ιερά σύμβολα και εξέρχονται από τον εαυτό τους τοποθετούνται στην περιοχή των θεών και ευφορούνται από το πνεύμα τους. Και σε κάθε περίπτωση τα επόμενα αυτών γέννη που είναι ανώτερα από εμάς βάσει της εναρμόνισης και οικειότητας τους προς τα τέτοιου είδους σύμβολα, μας υψώνουν μέσω της συμπάθειας προς τους θεούς»²⁹¹.

²⁸⁹ Για τους νεοπυθαγόρειους, βλ. Bremmer 1992, σ. 205-14, Guthrie και Fideler 1987.

²⁹⁰ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εις Κρατύλον*, 71.65, Pasquali 1994.

²⁹¹ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εις Πολιτείαν Πλάτωνος*, 2.108.17-27, Kroll 1899-1901.

Τέλος, δε μπορούμε να ασχοληθούμε με τη συμβολική, αν δε γνωρίζουμε το φιλοσοφικό υπόβαθρο στο οποίο εντάσσονται τα σύμβολα που προτιθέμεθα να μελετήσουμε, ώστε να καταστούμε ικανοί να ενεργοποιήσουμε τις σχέσεις που υπάρχουν μεταξύ αυτών και του υπεραισθητού κόσμου.

«Τα τελευταία δηλαδή για τους πολλούς ανθρώπους είναι γελοία, για εκείνους τους λίγους όμως που μπορούν να ανυψωθούν προς το νου αποτελούν έκφραση της ομοιοπάθειάς τους προς την πραγματικότητα και βεβαίωση που προκύπτει από τα ίδια τα ιερατικά έργα της σύμφυτης των θείων όντων δύναμης. Πραγματικά οι θεοί ευχαριστούνται στο άκουσμα τέτοιων συμβόλων, ανταποκρίνονται αμέσως σε όσους τους καλούν και φανερώνουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους μέσα από αυτά, καθότι τα θεωρούν σημάδια συγγενικά τους και κατεξοχήν γνώριμα τους. Τα μυστήρια και οι τελετουργίες επίσης με αυτά εκδηλώνουν τη δημιουργική ενέργεια τους, και μέσα από αυτά προκαλούν, για όσους είναι μυημένοι να βλέπουν, θεάματα τέλεια, γεμάτα εσωτερική ηρεμία και απλόμορφα, για τα οποία ο νέος στην ηλικία και πολύ περισσότερο ο ανώριμος στον χαρακτήρα είναι ανεπίδεκτος»²⁹².

Τα σύμβολα ως ενεργός παρουσία δεν εξαφανίζονται ποτέ από την ψυχή. Μπορεί να αλλάζουν όψη, μα η λειτουργία τους μένει η ίδια. Τα σύμβολα είναι δυνάμεις που προβάλλουν τον ιστορικά προσαρμοσμένο άνθρωπο σε έναν πνευματικό κόσμο, απείρως πλουσιότερο από τον κλειστό κόσμο της «ιστορικής του στιγμής».

Κάποιοι από τους Πατέρες της πρώτης Εκκλησίας αναγνώρισαν τη σημασία που είχε η αντιστοιχία μεταξύ των συμβόλων του Χριστιανισμού και του αποθέματος σε σύμβολα ολόκληρης της ανθρωπότητας. Για τους χριστιανούς τα σύμβολα ήταν γεμάτα μηνύματα και φανέρωναν το Ιερό με τη μορφή των κοσμικών ρυθμών. Η αποκάλυψη μέσα από την πίστη δεν κατέστρεψε την προχριστιανική σημασιολογία των συμβόλων, απλά τους πρόσθεσε ένα καινούριο νόημα. Βέβαια το νέο αυτό νόημα υπερκάλυπτε για τους χριστιανούς όλα τα προηγούμενα. Μόνο αυτό έδινε στο σύμβολο τη σημασία του και το μετέτρεπε σε αποκάλυψη.

...τῶν σεβασμίων συμβόλων δι' ὧν ὁ Χριστὸς σημαίνεται καὶ μετέχεται, γράφει ο Διονύσιος ο Αεροπαγίτης στο έργο του *Περὶ θείων ονομάτων*²⁹³.

Στο Χριστιανισμό τα νέα θρησκευτικά σύμβολα επιχειρούν μια «νοηματική ανύψωση» και μια «συγκινησιακή φόρτιση» με υψηλό συμβολικό περιεχόμενο των λίγο πριν άσημων, πεζών και καθημερινών εννοιών, πράξεων και γεγονότων που στην προχριστιανική εποχή είχαν μέχρι και αρνητικό ή ατιμωτικό περιεχόμενο και χαρακτήρα.

Η περίπτωση του σταυρού είναι η πιο χαρακτηριστική νοηματική ανύψωση συμβόλου με τόσο ατιμωτικό νόημα. Ο σταυρός, μέσο δημόσιας θανατικής καταδίκης, μετασχηματίζεται σε σύμβολο λύτρωσης, ελπίδας και προμήνυμα ανάστασης²⁹⁴.

Τα σύμβολα στη ζωή της Εκκλησίας είναι διάφορες εικόνες, παραστάσεις, σκηνές παρμένες μέσα από την *Αγία Γραφή* ή την καθημερινή ζωή που μιλάνε στον πιστό για τα μεγάλα μυστήρια της ζωής της Εκκλησίας, για τα γεγονότα της θείας οικονομίας και για την πνευματική ζωή των πιστών. Επομένως τα σύμβολα εκφράζουν θείες πραγματικότητες και μας οδηγούν να τις κατανοήσουμε όσο είναι δυνατόν με την ανθρώπινη αδυναμία μας.

²⁹² Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Πολιτείαν Πλάτωνος*, 2.83.15-84.2, Kroll 1899-1901.

²⁹³ Διονύσιος ο Αεροπαγίτης, *Περὶ θείων ονομάτων*, MPG, 3, 437C.

²⁹⁴ Βλ. Καμπάνης 2001β, σ.15-35.

Ένα μεγάλο πλήθος συμβολισμών μετέβαλαν φυσικά μεγέθη σε πνευματικά σύμβολα, που με τη θεσμοποίησή τους προσδιόρισαν ουσιαστικά κάθε λεπτομέρεια της πνευματικής ζωής και ιδιαίτερα της λειτουργικής πράξης.

*Περιορᾷ δὲ τὴν τῶν μυστικῶν συμβόλων τε καὶ ἐθῶν κοινωνίαν ἐν οἷς ὁ Χριστιανισμὸς τὴν ἰσχὺν ἔχει...λέγει μηδὲ τὰ μυστικά σύμβολα φυλακτήρια...*²⁹⁵.

Η μικρή επιφάνεια των περισσότερων από τα φυλακτά και κυρίως ο μυστηριακός τους χαρακτήρας αποτέλεσαν πρόσφορο έδαφος για την ευρεία και συστηματική χρήση τους.

Τόσο για τον εθνικό, όσο και για το χριστιανικό κόσμο, δημιουργήθηκε ένας μικρόκοσμος με σύμβολα που δήλωναν μεγάλες ιδέες. Οι θεοί, οι άγιοι, οι μάρτυρες εικονίζονταν πλέον μέσα από τα δικά τους σύμβολα. Δεν απαιτούνταν η δική τους στερεότυπη απεικόνιση, ούτε μεγάλα κείμενα για να προσδιορίσουν το ρόλο του φυλακτού. Ένας κεραυνός παρέπεμπε αμέσως στο θεό Δία και την παντοδυναμία του, καθώς και στα προτερήματα ή ελαττώματα που οι άνθρωποι του είχαν προσδώσει (εικ. 29). Επίσης το κηρύκειο, το ραβδί με τα ελισσόμενα φίδια και το ζεύγος των φτερών, παρέπεμπε αμέσως στο θεό Ερμή, σε κάθε εποχή και κοινωνία (εικ. 30). Η ελιά και η κουκουβάγια ήταν το ιερό δένδρο και το ιερό πτηνό αντίστοιχα της θεάς Αθηνάς, ενώ η τρίαινα και γενικότερα ο κόσμος της θάλασσας παρέπεμπε στο θεό Ποσειδώνα (εικ. 31). Κάθε θεός είχε το δικό του ιερό δένδρο ή φυτό, καθώς και το ιερό του ζώο. Η άμπελος, ο ιχθύς, ο αμνός, η πύλη, η ναύς, ο ποιμήν, ο μαργαρίτης, ο λύχνος, το φως, η περιστέρα και κυρίως ο σταυρός, είναι τα γνωστότερα σύμβολα του χριστιανισμού, που μετέπλασαν την απλή φυσική εμπειρία σε πνευματική και μεταφυσική αναφορά. Τα σύμβολα αυτά, ως εξεικονίσεις ή γνωρίσματα του ιερού, αποτελούν τα πιο βασικά συστατικά στοιχεία της χριστιανικής λατρείας. Συνδυάζονται με την αγιογραφία και συναρμολογούνται με το κήρυγμα σε ηθικό και ποιμαντικό προσανατολισμό των πιστών.

Τα σύμβολα συλλαμβάνουν και ενσωματώνουν αφηρημένες ιδέες, τις οποίες θέτουν στο πραγματικό τους πλαίσιο. Έτσι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και τα εμβλήματα θεοτήτων μπορούν επίσης να είναι σύμβολα του κόσμου, των νόμων του και των λειτουργιών του. Ένα σύμβολο δεν είναι απαραίτητο να προβάλλει από κάποια πηγή, αλλά μπορεί να προσαρμοστεί ή να ανταποκριθεί σε διάφορες εποχές, θρησκείες, λατρείες και πολιτισμούς. Η αποκλειστικότητα είναι ένα πρωτόγονο και ανώριμο χαρακτηριστικό. Το σύμβολο είναι περιεκτικό και επεκτατικό και επομένως μπορεί να υπάρχουν πολλές και διάφορες εφαρμογές του ιδίου συμβόλου.

²⁹⁵ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Προς Ευνόμιον, αντιρρητικοί λόγοι*, MPG 45, 880B.

ΨΙΘΥΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΑ ΙΕΡΑ ΟΝΟΜΑΤΑ / ΕΠΩΔΕΣ, ΞΟΡΚΙΑ ΚΑΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ

*Άγια ονόματα και σύμβολα και φοβεροί χαρακτήρες φυλάζατε τον φορούντα ή την φορούσαν τας θείας υμών δυνάμεις από πάντων κινδύνων*²⁹⁶. Η επιγραφή αυτή χαράχθηκε πάνω σε ένα φυλακτό-lamella του 3ου αι., δείχνοντας έτσι την πίστη των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας στη μαγική δύναμη ορισμένων λέξεων, στην ικανότητά τους, αν προφερθούν σωστά και με έναν ορισμένο τρόπο, να παράγουν ορισμένα απτά, αντικειμενικά αποτελέσματα²⁹⁷.

*Τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ*²⁹⁸. Η δύναμη ενός ονόματος βρίσκεται στην απόκρυφη ιδέα που αυτό αντιπροσωπεύει, η οποία εκφράζεται μορφικά με έναν ορισμένο τύπο γραμμάτων και συλλαβών που εμπεριέχουν μια ορισμένη αριθμητική αξία και μέτρο. Ο σωστός στη συνέχεια, ρυθμικός τρόπος επίκλησης αυτού του ονόματος εκδηλώνει υλικά την απόκρυφη δύναμη που αυτό αντιπροσωπεύει. Οι λέξεις μυστηριωδώς εισδύουν δια μέσου προσώπων και πραγμάτων και ασκούν μικρή ή μεγάλη επίδραση σ' αυτά. Ιδιαίτερη σημασία για την επίδραση αυτή έχει το όνομα ενός αντικειμένου ή προσώπου. Ένα από τα κυριότερα τμήματα της ατομικότητας, σύμφωνα με τον Φρόιντ²⁹⁹, είναι το όνομα και όταν κανείς γνωρίζει το όνομα ενός προσώπου ή ενός πνεύματος, αποκτά εξουσία και επί του φέροντος αυτό.

*Τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν, καὶ οὐ τὸν κόσμον τοῦτον μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπὲρ αὐτὸν πάσας δυνάμεις...πεπληρώκασιν οὖν οἱ θεοὶ καὶ τῶν αὐτῶν καὶ τῶν οἰκείων ὀνομάτων τὸν σύμπαντα κόσμον*³⁰⁰.

Την ύπαρξη της συμπαθητικής δύναμης ἑλξης των θεών με τα «τίμια και σεβάσμια» ονόματά τους αποδέχονταν οι θεουργοί, όπως φαίνεται στο έργο του Πρόκλου³⁰¹. Ο Πρόκλος ισχυρίζεται ότι στα ονόματα των θεών αποτυπώνονται οι ενέργειες και οι δυνάμεις τους και αποδίδει την πεποίθηση αυτή στο Σωκράτη³⁰².

Ο εθνικός κόσμος συσχέτιζε τους ακατανόητους μαγικούς λόγους με τους θεούς. Ήταν τα «αληθινά», «αυθεντικά» τους ονόματα, οι «επωνυμίες» τους, τα *κρυπτά και ἄρρητα* ονόματά τους. Επρόκειτο για την ίδια τη γλώσσα των θεών : *...τὰ ἄσημα ὀνόματα...ἡμῖν μὲν ἄγνωστα ἔστω ἢ καὶ γνωστὰ ἔνια, περὶ ὧν παρεδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν*³⁰³.

Τα κυριότερα ονόματα και τα πιο συχνά αναγραφόμενα πάνω στα φυλακτά είναι τα εξής³⁰⁴:

ABEΛBEΛ ή ABEΛBAΛOΣ, δαίμονας που εμφανίζεται στον Μεγάλο Μαγικό Παρισινό Πάπυρο.

ABΛANAΘANAΛBA, παλίνδρομη λέξη, απαντά σε 28 παραλλαγές. Σύμφωνα με την κρατούσα έρευνα μεταφράζεται ως *Ο πατήρ μεθ' ημών*. Συνήθως γράφεται σε

²⁹⁶ Bonner 1950, σ. 215.

²⁹⁷ Frankfurter 1994, σ. 189-221, Tambiach 1968, σ. 175-208.

²⁹⁸ PGM XIII.794.

²⁹⁹ Freud 1978, σ. 114.

³⁰⁰ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Ἀλκιβιάδην*, 150, Segonds 1985-6.

³⁰¹ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Κρατύλον*, 57, Pasquali 1994.

³⁰² Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Κρατύλον*, 30, Pasquali 1994.

³⁰³ Ιάμβλιχος, *Περὶ τῶν αἰγυπτίων μυστηρίων*, 7.4.

³⁰⁴ Βλ. Hopfner 1974-1990, σ. 451-58, Gager 1992, σ. 265-69, Illan 2002.

διαδοχικές σειρές έτσι ώστε να ελαττώνεται διαρκώς προς τα κάτω κατά ένα γράμμα, σχηματίζοντας μια πυραμίδα. Ενδεχομένως η ελάττωση των γραμμάτων στόχευε στην αντίστοιχη εξαφάνιση του κακού.

ΑΒΡΑΣΑΞ ή ΑΒΡΑΞΑΣ, ο πιο γνωστός θεός των γνωστικών, εμφανίζεται ως υιός του θεού Ήλιου και το όνομά του περιλαμβάνει και τους 365 θεούς του έτους.

ΑΒΡΑΩΘ, εβραϊκό όνομα, μεταφράζεται ως ο πατήρ του πονηρού. Ο Απόστολος Παύλος ονομάζει έτσι το Διάβολο. Στα φυλακτά εμφανίζεται ως ΚΑΡΑΒΡΑΩΘ και χρησιμοποιείται κατά των πόνων στα νεφρά.

ΑΔΩΝΑΙ, από τα πιο συνηθισμένα θεϊκά ονόματα της *Βίβλου* στα φυλακτά.

ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΕΙ, εμφανίζεται συνήθως μαζί με την λέξη αβλαναθανάλβα, προέρχεται από την γνωστική ορολογία και μεταφράζεται ως αυτός που διώχνει τη μαγική δύναμη.

ΑΝΩΧ, κοπτικό όνομα που σημαίνει, εγώ είμαι, και κατέληξε να αποτελεί είδος θεότητας.

ΑΡΣΕΝΟΦΡΗ, κοπτική έκφραση, μεταφράζεται ως αγγελιαφόρος και εμφανίζεται στα φυλακτά μαζί με την εικόνα του θεού Ώρου.

ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ, κοπτική έκφραση χρησιμοποιείται στα φυλακτά της Αφροδίτης και μεταφράζεται ως κάνε με όμορφη.

ΒΑΑΛΣΑΜΗΣ, γιός του Ήλιου, το όνομά του σημαίνει Κύριος του ουρανού.

ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ, στα εβραϊκά δηλώνει αυτόν που δίνει δύναμη, ενώ στα αιγυπτιακά σημαίνει τη ψυχή του σκότους.

ΒΑΡΑΧΗΛ μαζί με τα ΦΑΡΝΑΘΑΡ και ΧΘΑ, βαρβαρικά ονόματα που συνοδεύουν το θεό Ερμή.

ΒΑΡΒΑΘΙΑΟ, ο εβραϊκός θεός Ιαο. Από τους γνωστικούς χρησιμοποιείται ως ΙΑΒΡΑΩΘ μια παραλλαγή του αρμπαθ-ιαο που σημαίνει τέσσερις φορές ο Ιαο και παραπέμπει στο ιερό τετραγράμματο των Εβραίων.

ΒΑΡΟΥΧ, εβραϊκή έκφραση μεταφράζεται ως ευλογία.

ΒΑΧΥΧ-ΒΑΚΑΞΙΧΥΧ-MΕΝΕΒΑΙΧΥΧ-ΟΙΜΕΝΕΒΕΝΧΥΧ-ΒΑΧΥΧ-

ΒΑΧΑΧΥΧ-ΒΑΖΑΧΥΧ, εβραϊκή ευχή για θρησκευτική γνώση.

ΒΟΛΧΟΣΕΘ, παραλλαγή του ονόματος του αιγυπτιακού θεού Σεθ και σημαίνει τον Κύριο.

ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ, ενά από τα επτά *Εφέσσια Γράμματα* και σημαίνει αυτόν που δαμάζει.

ΙΑΒΕΖΕΒΥΘ, σημαίνει τον άγγελο του κακού Βεελζεβούλ

ΙΑΩ, το ύψιστο όνομα του θεού των Εβραίων. Εμφανίζεται σε πολλές παραλλαγές.

Οι κατασκευαστές των φυλακτών κατέφευγαν σε διαρκείς συνδυασμούς των ιερών φωνηέντων για να το προσεγγίσουν.

ΕΡΕΣΧΙΓΑΛ, βαβυλωνιακή γυναικεία θεότητα του κακού.

ΕΥΛΑΜΟΝ, προέρχεται από το ασσυριακό *ullamu*, και σημαίνει τον αιώνιο.

ΛΑΙΛΑΜ, από την ελληνική λέξη *λαίλαψ*, στα εβραϊκά μεταφράζεται ως για πάντα.

ΜΑΡΜΑΡΑΩΘ, στα αραμαϊκά σημαίνει ο Κύριος των Κυρίων.

ΜΑΣΚΕΛΛΙ-ΜΑΣΚΕΛΛΩ, από τα πιο γνωστά μυστικά ονόματα. Μεταφράζεται ως ο θεός της φωτιάς.

ΜΕΛΙΟΥΧΟΣ, από την ελληνική λέξη μέλι, συνοδεύει τις μορφές των Σέραπι, Δία, Ήλιου και Μίθρα.

ΝΕΒΟΥΡΣΟΥΑΛΗΘ, παραλλαγή του ονόματος του βαβυλωνιακού θεού του φεγγαριού Nebo.

ΟΣΟΡΟΝΟΦΡΙΣ, ο όμορφος Όσιρις.

ΣΑΒΑΩΘ, συνοδεύει το όνομα του εβραϊκού θεού και δηλώνει τον επισκέπτη του Παραδείσου.

ΣΕΜΕΣ-ΣΕΜΕΣΙΛΑΜ-ΣΕΜΕΣΙΛΑΜΨ, σημαίνει τον αιώνιο ήλιο, και προέρχεται από το ελληνικό *λάμπειν*³⁰⁵.

ΣΕΣΕΝΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗΣ, συνδέεται με το μαγικό φυτό *Βαάρας φαράγγης*.

ΣΟΥΜΑΡΘΑ, εβραϊκής προέλευσης, σημαίνει τον φύλακα.

ΦΝΟΥ, χρησιμοποιείται ως κατάληξη κύριων ονομάτων και σημαίνει τον άρχοντα των αρχέγονων νερών.

ΨΙΝΩΘΕΡΝΩΨΙΘΕΡΝΩΨΙ, μεταφράζεται ως ο μέγιστος θεός.

Οι επωδές θεωρούνται το αρχαιότερο ποιητικό είδος και συνδέονται με την ενστικτώδη αγωνία και προσπάθεια του ανθρώπου να θεραπευθεί από κάποια αρρώστια ή γενικά να αποφύγει κάτι κακό και να επιτύχει κάτι καλό. Για την επιτυχία του σκοπού αυτών των επωδών χρησιμοποιούνται δύο μέσα, η πράξη και ο λόγος, που ταιριάζει σε κάθε ειδική περίπτωση. Ο λόγος των επωδών είναι συνήθως έμμετρος, γιατί ο ρυθμός και η μελωδία ενισχύουν, καθώς πιστεύεται, την τελετουργική πράξη. Όπως στους μαγικούς παπύρους, έτσι και εδώ, πράξη και λόγος συνεργάζονται, για να επιτευχθεί η θεραπεία. Ο λόγος μπορεί πράγματι να απαλύνει τον πόνο, ιδίως όταν χρησιμοποιεί τις κατάλληλες φράσεις. Οι επωδές, δρουν συμπληρωματικά ως προς τα φάρμακα. Η επωδή εμφανίζεται ως μαγικό όπλο, που δημιουργήθηκε από το λόγο, για να ανακουφίζει.

Όπως δηλώνει η αρχική έννοια της λέξης, επωδή ή επαοιδή είναι ο λόγος που άδεται, τραγουδιέται ή ψάλλεται. Ακόμα και σήμερα τα ξόρκια μουρμουρίζονται με μονότονη φωνή, η οποία διατηρεί ένα υποτυπώδες μέλος. Αλλά και η ονομασία γητείς, που χρησιμοποιούνταν σε αρκετές περιοχές, για να δηλώνει τα ξόρκια – δηλαδή τις επωδές- προέρχεται από τη λέξη γοητεία, την ευχάριστη εντύπωση που αφήνει ο θεραπευτής ή η θεραπεύτρια, ο γητευτής ή η γητεύτρα, γιατρέυοντας με τη βοήθεια επωδών.

Οι επωδές ως θεραπευτική μέθοδος είναι πανάρχαια και ασκείται από τους πρωτόγονους μάγους, αλλά και από τους εμπειρικούς θεραπευτές, κατά κανόνα παράλληλα με τις πρακτικές μεθόδους θεραπείας. Ο Ασκληπιός, μυθικός ή υπαρκτός γιατρός που αργότερα θεοποιήθηκε χρησιμοποιούσε τις επωδές παράλληλα και συμπληρωματικά προς τα φυσικά μέσα θεραπείας (βότανα, χειροπρακτικές ή χειρουργικές τεχνικές κλπ.).

Στα ομηρικά χρόνια οι επωδές χρησιμοποιούνταν επίσης παράλληλα με τις φυσικές ιατροχειρουργικές μεθόδους. Στην *Οδύσσεια*, στην περιγραφή της σκηνής του τραυματισμού του Οδυσσέα κατά τη διάρκεια κυνηγιού αγριόχοιρου, οι σύντροφοί του, γιοι του Αυτόλυκου, εκτός από την επίδεση του τραύματος χρησιμοποιούν και επωδή για το σταμάτημα της αιμορραγίας: «...του δέσανε με τέχνη το λάβωμα, σταμάτησαν με γήτεμα το μαύρο το αίμα»³⁰⁶.

Οι επωδές αποτελούνταν από ακατανόητα ονόματα σε βάρβαρη και άγνωστη γλώσσα, είχαν ρυθμό και μελωδία³⁰⁷. Η γλώσσα των επωδών ήταν συνήθως η εβραϊκή, η αιγυπτιακή και η ελληνική και δεν έπρεπε να μεταφράζονται σε άλλες γλώσσες, γιατί έχαναν την επίδρασή τους. *Οίδα σου και τα βαρβαρικά ονόματα...*³⁰⁸, διαβάζουμε σε έναν από τους μαγικούς παπύρους. Ο Ωριγένης ερχόταν σε αντιπαράθεση με τον Κέλσο, καθώς υποστήριζε με επιμονή τη θεωρία πως τα

³⁰⁵ Lancelotti 2000, σ. 248-54.

³⁰⁶ *Οδύσσεια*, τ', 456.

³⁰⁷ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, 6.39, 8.60, Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός, *Αιθιοπικά ή τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν*, 6.14.4.

³⁰⁸ *PGM* VIII.20.

ονόματα είχαν ενέργεια, όταν χρησιμοποιούνταν αμετάφραστα³⁰⁹. Στις επωδές συνυπάρχει το κατανοητό με το ακατανόητο, ο δομημένος, αρθρωμένος λόγος με τον αδόμητο, σχεδόν άναρθρο ήχο³¹⁰.

Για την κατάρτιση των επωδών οι τελεστές αντέγραφαν πολλές από τις προσευχές και τις επικλήσεις προς τους θεούς, που ανήκαν στην επίσημη λατρεία.

Μια πηγή αποτελούσαν τα ποιήματα του Ορφέα, ενώ άλλη πηγή ήταν οι αιγυπτιακές ευχές με τα σύμβολα της δύναμης των θεών, όπως εκείνα που ο Ερμής-Θωθ έγραψε με ιερογλυφικά στην Ηλιούπολη της Αιγύπτου παρέχοντας επ' άπειρον τη δυνατότητα να επικοινωνούν με τους θεούς³¹¹. Μια τρίτη πηγή αποτελούσαν τα απόρρητα σύμβολα που ο Μωυσής είχε εισαγάγει στην εβραϊκή λατρεία³¹², οι «ιουδαίζοντες χαρακτήρες» με τους οποίους ο Σολομών έδενε και εξουσίαζε τους δαίμονες. Ο Λεόντιος πρεσβύτερος Κωνσταντινουπόλεως τον 6^ο αι., χαρακτήριζε τους Εβραίους της εποχής του ως «πεταλοράπτας, μαγγανοδαίμονας» και αναφέρει στο έργο του τους ισχυρισμούς του ότι είχαν διατηρήσει τις μαγικές επωδές του Σολομώντα, του οποίου το όνομα αποτελούσε διαχρονική απειλή για τους δαίμονες³¹³.

Τις εξορκιστικές ευχές θα μπορούσαμε να τις χαρακτηρίσουμε όπως και τις επωδές ως προφορικά φυλακτά³¹⁴. Ακολουθώντας τη στρατιωτική φρασεολογία που χρησιμοποιούσαν κυρίως οι χριστιανοί στον πόλεμο με τους δαίμονες, τα φυλακτά κατατάσσονται στα αμυντικά όπλα, ενώ ο εξορκισμός στα επιθετικά.

Ο εξορκισμός ήταν κατά κύριο λόγο εβραϊκή δραστηριότητα και είχε ως στόχο την αιφνίδια εκδίωξη επιδρομέων-πνευμάτων, που είχαν καταλάβει κάποιο άτομο. Εξορκίζω στην *Αγία Γραφή* σημαίνει κάνω κάποιον να ορκισθεί στο όνομα του Θεού ότι θα πει την αλήθεια. Οι ιερείς που αναλάμβαναν να εξορκίσουν κάποιον γνώριζαν πολύ καλά, ότι ο Διάβολος και οι δαίμονες δεν εκδιώχνονται. Απλά «ορκίζονται»! Ακόμα και από την γραμματική εξέταση της λέξης «εξορκισμός» προκύπτει ότι αυτή είναι μια σύνθετη λέξη, από την ελληνική πρόθεση «εκ» και το ρήμα «ορκίζω». Ο εξορκιστής επιχειρεί να «θέσει» τους δαίμονες σε κάποιο όρκο, να αναγνωρίσουν την ύπαρξη μιας ανώτερης απ' αυτούς εξουσίας, όπως ο Ιησούς Χριστός, και να δεσμευτούν να μην ξαναεπιχειρήσουν να ελέγξουν ή να διατάξουν το πνεύμα και το σώμα του ανθρώπου που κυριεύσαν.

Κατά την περίοδο του θρησκευτικού συγκρητισμού της ύστερης αρχαιότητας, κάτω από την επίδραση των διάφορων ανατολικών θρησκειών, ο καθαρά θρησκευτικός εξορκισμός προσέλαβε και μαγικά στοιχεία. Οι εξορκισμοί για τους δαιμονισμένους αποτελούν τη σημαντικότερη ομάδα απ' όλες τις εξορκιστικές ευχές της χριστιανικής λατρείας. Μολονότι έγινε μια προσπάθεια προσαρμογής και εναρμόνισης προς τη νέα θρησκεία με την αναφορά αγίων και άλλων ιερών ονομάτων, οι επιβιώσεις και επιδράσεις των άλλων θρησκειών είναι έντονες. Πρόκειται για κείμενα ρευστά, ασύντακτα και ακατανόητα, με έντονα προστακτικό χαρακτήρα. Οπωσδήποτε σ' αυτό συνέβαλε ο απόκρυφος και μυστικός τους

³⁰⁹ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, 1.24.

³¹⁰ Χρηστίδης 1997, σ. 52-64.

³¹¹ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 5.10.6.

³¹² Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική απόδειξις*, 1.4.1, Heikel 1913.

³¹³ Λεόντιος πρεσβύτερος Κωνσταντινουπόλεως, *Εις Μεσοπεντηκοστήν*, 318.102, Datema και Allen 1987, σ. 314-37

³¹⁴ Φίλιας 1998, σ. 80-1.

χαρακτήρας, ο οποίος συμφωνούσε με την όλη ατμόσφαιρα μέσα στην οποία χρησιμοποιούνταν³¹⁵.

Σύμφωνα με τις περιρρέουσες αντιλήψεις της εποχής, για να υποταχθεί ένας δαίμονας στον εξορκιστή, έπρεπε να εξαναγκασθεί να αποκαλύψει το όνομά του. Η εσχατολογική σημασία αυτής της διαδικασίας εξηγεί ίσως το αμείωτο ενδιαφέρον των χριστιανών για τα ονόματα και ιδίως τις κατηγορίες των δαιμόνων.

Κατά την παράδοση, την οποία αναφέρει ο Φλάβιος Ιώσηπος στην *Ιουδαϊκή αρχαιολογία*³¹⁶, πρώτος ο Σολομώντας έμαθε από το Θεό την εξορκιστική τέχνη, έγραψε ευχές και όρισε τον τρόπο του εξορκισμού, «ο Θεός έδωσε σ' αυτόν, τη γνώση της τέχνης κατά των δαιμόνων, προκειμένου να γιατρεύει και να ευεργετεί τους ανθρώπους». Επειδή η πρώτη χριστιανική κοινωνία σχηματίστηκε και από Εβραίους, οι οποίοι πίστεψαν στο Χριστό, η τάξη των εξορκιστών από την εβραϊκή κοινωνία μεταφέρθηκε και στη χριστιανική. Για να εξορκίσουν ένα δαίμονα από έναν άνθρωπο, πλησίαζαν στη μύτη του δακτυλίδι, όμοιο με αυτό που δώρισε ο Θεός στο Σολομώντα, κρύβοντας στο κάτω μέρος της σφενδόνης ρίζα μαγικού φυτού³¹⁷. Η χρήση μαγικού φυτού στηρίζεται στη δοξασία ότι οι δαίμονες δε μπορούν να υποφέρουν τις βαριές οσμές κάποιων φυτών και καίγόμενων ουσιών, όπως το θυμίαμα. Στο μαγικό πάπυρο του Λέιντεν διαβάζουμε: «Αν κάποιος είναι δαιμονισμένος, πες το όνομα του δαίμονα και κράτα θειάφι και ορυκτή πίσσα κάτω από τη μύτη του»³¹⁸. Η όλη διαδικασία συνοδευόταν από εξορκιστικές ευχές στο όνομα του Σολομώντα.

Ένας πάπυρος του 4^{ου} μ. Χ. αιώνα που φυλάσσεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη των Παρισίων περιέχει ένα θαυμάσιο εξορκισμό που αποδίδεται στο μάγο Πιβήχι³¹⁹. Έχει πολλά εβραϊκά στοιχεία, αλλά υπάρχει έντονη χριστιανική επιρροή, γιατί προορίζεται για εξορκισμό του δαίμονα «από το βασιλέα των Εβραίων Ιησού»: «Σε ορκίζω με τη σφραγίδα, την οποία έθεσε ο Σολομών πάνω στη γλώσσα του Ιερεμία και ελάλησε. Και συ λάλησε όποιο και αν είσαι, επουράνιο ή αέριο, επίγειο ή υπόγειο ή καταχθόνιο...».

Σύμφωνα με την *Αποστολική παράδοση* του Ιππολύτου Ρώμης³²⁰, μέχρι και τον 3^ο αι., οι εξορκιστές αποτελούσαν ιδιαίτερη ομάδα ανθρώπων με πνευματικό χάρισμα. Από τον 4^ο αι. και μετά, η εξορκιστική διαδικασία ανατέθηκε στους ιερείς, οπότε και επενδύθηκε μ' ένα λειτουργικό χαρακτήρα. Στις εξορκιστικές ευχές των χριστιανών ο κεντρικός άξονας είναι η επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού, εξουσία την οποία έδωσε ο ίδιος ο Ιησούς στους μαθητές του *εν τω ονόματι μου δαιμόνια εκβάλλετε...*³²¹, τονίζοντας ότι η εξουσία αυτή θα πρέπει να εκφράζεται μέσα από το γεγονός της πίστης.

³¹⁵ Παπαδόπουλος 1926, σ. 225-34, Bonner 1942, σ. 41-7.

³¹⁶ Ιώσηπος Φλάβιος, *Ιουδαϊκή αρχαιολογία*, 8.2.5-8.45, βλ. *Antiquitates Judaicae*, εκδ. The Loeb Classical Library 1958.

³¹⁷ Perdrizet 1903, σ. 42-61.

³¹⁸ *PGM* II.98-102.

³¹⁹ *PGM* IV.3010-3085.

³²⁰ Πρόκειται για μία από τις σημαντικότερες ιστορικές πηγές για τη λατρεία, κατά τους τέσσερις πρώτους αιώνες, βλ. Ιππόλυτος Ρώμης, *Αποστολική παράδοσις*, *MPG* 10, VIII, 1-2, Botte 1963.

³²¹ Ματθ. 10, 8, Μάρκ. 16, 17-18.

Εκείνος που αναπτύσσει λεπτομερώς το θέμα των εξορκισμών είναι ο Μινούκιος Φίλικας³²², χριστιανός απολογητής που έζησε στη Ρώμη στο τέλος του 2^{ου} με αρχές του 3^{ου} αι. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του «οι δαίμονες εκδιώκονται από τις φλόγες της προσευχής και τα βασανιστήρια των λόγων...όταν εξορκίζονται, στο όνομα του μοναδικού και αληθινού Θεού, τρέμουν μέσα στα ανθρώπινα σώματα που έχουν καταλάβει και είτε φεύγουν αμέσως είτε εξαφανίζονται σταδιακά, σύμφωνα με την πίστη του ασθενούς και τη δραστικότητα της χάρις του εξορκιστή».

Στα φυλακτά εκτός από εξορκιστικές ευχές³²³, απαντούν και διάφοροι θεοφυλαγμοί³²⁴, δηλαδή, παροιμιακές απευχές που διατυπώνονται με γνωμικό τρόπο, ζητώντας από το Θεό να τον προφυλάξει από το κακό, όπως, Θεός να σε φυλάει! φύλαττε!, φύλαξ! Οι θεοφυλαγμοί προέρχονται παραδοσιακά από εκφράσεις θρησκευτικών κειμένων και προσευχών κυρίως από τη *Βίβλο* και ιδιαίτερα τους *Ψαλμούς* του Δαβίδ, οι οποίοι μας δίνουν το πλησιέστερο προς τέτοιες ικεσίες υλικό. *Κύριος φυλάξοι σε από παντός κακού³²⁵, φύλαξόν με Κύριε³²⁶.*

Στην αντίληψη για τη μαγική δύναμη του λόγου στηρίζεται και ο ευφημισμός που σημαίνει τη χρήση κολακευτικών και ευοίωνων λέξεων και φράσεων, αντί άλλων που με το χρόνο έχουν πάρει κακή σημασία ή είναι ουδέτερες, με σκοπό να ασκηθεί ανάλογη επίδραση σε πρόσωπα και πράγματα³²⁷.

...εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος³²⁸.

Οι «χαρακτήρες» ήταν ειδικά σύμβολα που δεν αποδίδονταν φωνητικά, αλλά είχαν τη δική τους σημασία, τις δικές τους ιερές και σωτήριες ενίοτε ιδιότητες. Το ειδικό αυτό λεξιλόγιο συντίθετο από στοιχεία ποικίλης προελεύσεως. Ορισμένα ήταν στοιχεία ξένων γλωσσών, παραφθορές ονομασιών θεών και δαιμόνων ή τελετουργικές ρήσεις. Άλλα πάλι απαρτίζονταν από σειρές φωνηέντων.

Σύμφωνα με τον Πλούταρχο: «δεν πρέπει να απορούμε για τον εξελληνισμό των ονομάτων, γιατί χιλιάδες λέξεις μετανάστευσαν από την Ελλάδα, μαζί με τα απόδημα τέκνα της και μέχρι σήμερα παραμένουν στην ξενιτιά»³²⁹. Ο Ιάμβλιχος θεωρεί πως τα ονόματα είναι συναρτημένα με τη φύση των όντων, και πως όταν αυτά μεταφράζονται δεν διασώζεται ολόκληρο το νόημα, αλλά υπάρχουν κάποια ιδιώματα σε κάθε έθνος που είναι αδύνατο να σημειωθούν σε άλλη γλώσσα. Και, συνεχίζει, ότι ενώ μπορεί κάποιος να τα μεταφράσει, αυτά πλέον δεν έχουν την ίδια δύναμη. Οι μεταφράσεις των ονομάτων ήταν ο λόγος σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο που αυτά έχασαν την αποτελεσματικότητά τους³³⁰.

Τα φωνήεντα συνδέονταν με τους πλανήτες³³¹, οι οποίοι κατά τον Πυθαγόρα κινούνταν σύμφωνα με τον ήχο των φωνηέντων. Ο Ερμής με τον ήχο του α, η Αφροδίτη με το ε, ο Ήλιος με το η, ο Κρόνος με το ι, ο Άρης με το ο, η Σελήνη με το

³²² Μινούκιος Φήλιξ, *Οκτάβιος και Καϊκίλιος (Octavius)*, MPL 3, 231-366, Glover και Rendall 1931, Φίλιας 1998, σ. 80-1.

³²³ Βλ. Kotansky 1995, σ. 243-77.

³²⁴ Λουκάτος 1971, σ. 94-106.

³²⁵ *Ψαλμοί* 120, 7.

³²⁶ *Ψαλμοί* 139, 5.

³²⁷ Πετρόπουλος 1971, σ. 337-50.

³²⁸ *PGM* VIII.13.

³²⁹ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, 376.

³³⁰ Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, 7.5.

³³¹ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εις Πολιτείαν Πλάτωνος*, 2.65, Kroll 1899-1901, Dornseiff 1975.

υ και ο Δίας με το ω³³². Τα φωνήεντα που εκπροσωπούσαν τους αγαθοποιούς πλανήτες προφέρονταν με δασεία εκφώνηση, ενώ τα αντίθετα ήταν με ψιλή εκφώνηση³³³. Τα σύμφωνα είχαν επίσης, μια μυστηριακή συμπάθεια με τις υπερφυσικές δυνάμεις. Εκπροσωπούσαν τα ζώδια και τα σώματα, όπως τα φωνήεντα εκπροσωπούσαν τους πλανήτες και τις ψυχές. Έτσι τα φωνήεντα μπορούσαν να εκφωνηθούν μόνα τους, όπως η ψυχή ήταν αυθύπαρκτη, ενώ τα σύμφωνα ήταν αδύνατο να σταθούν μόνα τους, γιατί το σώμα δε ζούσε χωρίς ψυχή. Επιπλέον, τα μαγικά ονόματα που απαρτίζονταν αποκλειστικά από γράμματα, έπρεπε να αρχίζουν και να τελειώνουν πάντοτε με φωνήεν³³⁴.

Τεράστια σημασία δινόταν στην ορθή προφορά των κυρίων ονομάτων, των επωδών και των εξορκισμών, στον τόνο και την εκφορά των ειδικών φράσεων, στην αντήρηση των παράξενων συλλαβών που παρουσιάζονται ως αληθινά ονόματα των επικαλούμενων δυνάμεων. Η ορθή άρθρωση αυτών των λέξεων και συλλαβών αποτελούσε την πρώτη προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα των επιλεγόμενων ρήσεων. Για να διευκολύνουν την απομνημόνευση και την απαγγελία τους οι μαγικοί πάπυροι μεταφέρουν συχνά κείμενα συνταγμένα σε στίχους, σε κανονικό δακτυλικό εξάμετρο συνήθως.

Ένας πάπυρος με τίτλο *Μαντεῖον Σαραπιακόν* του 4^{ου} αι. αναφέρεται στη σωστή προφορά και τόνο των γραμμάτων του μυστικού θεϊκού ονόματος, για να επιτευχθεί το επιθυμητό αποτέλεσμα : *ιαω αι· αοιαω· εοηυ* (εννεαγράμματον), *τὸ α ἀνεωγμένῳ τῷ στόματι, κυματούμενον, τὸ ο ἐν συστροφῇ πρὸς πνευματικὴν ἀπειλήν, τὸ ιαω γῆ, ἄερι, οὐρανῶ, τὸ ε κυνοκεφαλιστί, τὸ ο ὁμοίως ὡς πρόκειται, τὸ η μεθ' ἡδονῆς δασύνων, τὸ υ ποιμενικῶς μακρὸν*³³⁵.

Κυρίαρχα στοιχεία στον τελετουργικό λόγο ήταν ο ρυθμός και το μέλος. Οι διάφοροι τύποι έπρεπε να ψιθυριστούν ή να τραγουδηθούν σε ειδικό τόνο και ρυθμό, σύντομα ή πιο μακρόσυρτα, και ο τονισμός αυτός είχε μεγαλύτερη σημασία από τις ίδιες τις λέξεις³³⁶. Χαρακτηριστική είναι η οδηγία που παρέχεται στον πάπυρο με τίτλο *Ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβλου, πρόγνωσιν καὶ μνημονικῆς* του 4^{ου} αι.: *εἴτα φθινοῦσης σελήνης λέγε ἐν ἐξαμέτρῳ τόνῳ τὸν λόγον λέγων ἐπτάκις*. Ο τελεστής έπρεπε να απαγγεῖλει επτά φορές την επωδή σε εξάμετρο τονισμό³³⁷.

³³² Ιωάννης Λαυρέντιος ο Λυδός, *Περὶ μηνῶν (De mensibus)*, 2.3, Wunsch 1967, Maas 1992.

³³³ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Πολιτεῖαν Πλάτωνος*, 2.65-66, Kroll 1899-190, για τη μαγική χρήση του αλφάβητου, βλ. Dornseiff 1975, Sacks 2003.

³³⁴ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Πολιτεῖαν Πλάτωνος*, 2.65, Kroll 1899-190.

³³⁵ *PGM* V.22-31.

³³⁶ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*, *MPG* 11, 628.

³³⁷ *PGM* III.439.

Β' μέρος

ΑΠΟ ΤΑ *ΤΕΛΕΣΜΑΤΑ* ΤΩΝ ΕΘΝΙΚΩΝ ΣΤΑ *ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΑ* ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ



*Απολλώνιος ὁ Τυανεύς, οὐκέτι φιλόσοφος ἀλλ' ὥς τι θεῶν καὶ ἀνθρώπων μέσον*³³⁸.

Σε φυλακτό κατασκευασμένο από αιματίτη λίθο, στην πρώτη όψη απεικονίζεται φάρος, στην κορυφή του οποίου υψώνεται άγαλμα του θεού Ήλιου να κρατά σφαίρα. Γύρω από το φάρο παριστάνονται δύο κτίρια με σταυρό στην κορυφή πρόκειται μάλλον για χριστιανικές βασιλικές ενώ στο κάτω μέρος εικονίζεται ψαράς και αμνός, σύμβολα αθανασίας γνωστά και τα δύο στη χριστιανική τέχνη. Στη δεύτερη όψη εικονίζεται γυμνός άνδρας με κοντή γενειάδα κρατώντας σταυρόσχημη ράβδο. Περιμετρικά χαράχθηκε η επιγραφή: *Απολώνιος ο Τουανέους μ...* (εικ. 32). Ο λίθος χρονολογείται μεταξύ 5^{ου} και 6^{ου} αι.

Πρόκειται για ένα από τα πολύ λίγα σωζόμενα φυλακτά, τα οποία έμμεσα συνδέονται με τη δραστηριότητα ενός «θείου» ανδρός³³⁹, του Απολλώνιου του Τυανέα, τον οποίο ο θρύλος μεταμόρφωσε στο μεγαλύτερο και μοναδικό επώνυμο δημιουργό φυλακτών της ύστερης αρχαιότητας και όχι μόνο.

Στα τέλη του 4^{ου} αι. η μορφή του Απολλώνιου άρχισε να εμφανίζεται στα τορνευτά, τα στρογγυλά δηλαδή περιδέραια, που ήταν πολύ δημοφιλή στη Ρώμη. Τα τορνευτά χρησιμοποιούνταν ως δώρα, τα οποία αντάλλασαν μεταξύ τους οι Ρωμαίοι σε εορτές ή αγώνες. Γι' αυτό τα περιδέραια αυτά συνοδεύουν συχνά αποτρεπτικές επιγραφές στη μια πλευρά τους, ενώ η άλλη απεικονίζει διάφορες μορφές που συνδέονταν με την ιστορία των ρωμαϊκών αγώνων, του πολιτισμού και της θρησκείας³⁴⁰. Η περαιτέρω μελέτη αυτών των περιδέραιων απέδειξε, ότι έπαιζαν το ρόλο φυλακτών, επειδή μερικές φορές έμοιαζαν με διάφορα περίπαια που χρησιμοποιούνταν στη Συρία και τα οποία είχαν επιγραφές αποτρεπτικού χαρακτήρα³⁴¹. Επίσης, σε έναν από τους μαγικούς παπύρους του 4^{ου} – 5^{ου} αι. περιγράφεται η δημιουργία ενός φυλακτού χρησιμοποιώντας το όνομα του Απολλώνιου³⁴².

Ένας μικρός αριθμός χάλκινων φυλακτών με τόπο κατασκευής τη Συρία του 6^{ου} αι., φέρει την επιγραφή: *ίππος, μύλος, είβις, ευθυεία κωλή ανδρός, στρουθοκάμηλος*, σε σχέση πάντα με το όνομα *Απολλώνιος ο Τοιανεύς*³⁴³.

«Ο ιστορικός που θα υποστήριζε ότι ο Απολλώνιος ο Τυανεύς έζησε αποκλειστικά σαν ήρωας ενός διαχρονικού μύθου, ο οποίος διατηρήθηκε μέχρι την εποχή μας, δε θα απείχε και πολύ από την πραγματικότητα. Αυτό οφείλεται στο γεγονός, ότι ο Απολλώνιος, ως ιστορική φυσιογνωμία, είναι τυλιγμένος με την αχλή της ιστορίας»³⁴⁴.

Οι ιστορικές πηγές που αναφέρονται στον Απολλώνιο, ο οποίος έζησε στα τέλη του 1^{ου} και στις αρχές του 2^{ου} αι., τηρούν σιωπή σχετικά με το βίο του. Η πρώτη βιογραφία του Απολλώνιου, γραμμένη από τον Φλάβιο Φιλόστρατο, χρονολογείται από τον 3^ο αι. Για να γράψει ο Φιλόστρατος τη βιογραφία του Απολλώνιου εικάζεται, ότι βασίστηκε κυρίως σε κάποια απομνημονεύματα, που του εμπιστεύθηκε η σύζυγος του αυτοκράτορα, η λογία Ιουλία Δόμνα. Η βιογραφία αυτή μας μιλάει για τη ζωή ενός περιπλανώμενου φιλοσόφου, ο οποίος κηρύσσει ένα είδος ελληνισμού

³³⁸ Ευνάπιος Σάρδεων, *Βίοι φιλοσόφων και σοφιστών, προοίμιον*.

³³⁹ Fowden 1982, σ. 33-59.

³⁴⁰ Alföldi 1943, σ. 74-6.

³⁴¹ Zadoks-Josephus 1951, σ. 82-5.

³⁴² PGM XI a.

³⁴³ Chéhab 1986, σ. 182.

³⁴⁴ Dzielska 2000, σ. 11.

συμφιλιωμένου και συνταιριασμένου με το πνεύμα της Ανατολής. Η ταμπέλα που θα του ταίριαζε περισσότερο είναι «νεοπυθαγόριος»³⁴⁵.

Ο Νεοπυθαγορισμός³⁴⁶ ήταν μια φιλοσοφική κατεύθυνση του 1^{ου} αι. που χαρακτηριζόταν από τον ασκητισμό και το ενδιαφέρον για τις θαυματουργίες θεουργικού τύπου. Ο Απολλώνιος από τα Τύανα υπήρξε μια από τις πρώτες μορφές του εθνικού κόσμου, στην οποία ενώθηκαν η μαγεία, η θρησκεία, η φιλοσοφία και η επιστήμη, ο σπουδαιότερος άγιος ή θεός του πολυθεϊσμού, το σύμβολο και το πρότυπο όλων των επόμενων εθνικών θεουργών³⁴⁷.

Στη διάρκεια της ζωής του ο Απολλώνιος δεν είχε αποκτήσει μεγάλη φήμη, την οποία θα άξιζε να προσέξουμε. Ο θρύλος του ήταν αυτό που του έδωσε λάμψη και σπουδαιότητα.

Ο θρύλος του Απολλωνίου, εμπλουτισμένος από το Φιλόστρατο, δεν θα είχε διατηρηθεί χωρίς το Σωσσιανό Ιεροκλή, κυβερνήτη της Βιθυνίας, σοφιστή και διώκτη των χριστιανών στο πλευρό του Διοκλητιανού. Στην αρχή του 4^{ου} αι., δημοσίευσε μια πραγματεία κατά του Χριστιανισμού με τίτλο *Φιλαλήθης λόγος προς χριστιανούς*³⁴⁸, η οποία υπήρξε αιτία της αναθέρμανσης του ενδιαφέροντος για τα κέντρα της λατρείας του Απολλωνίου. Στη συνέχεια χάρι στη βίαιη απάντηση του Ευσέβιου της Καισαρείας, αυτό το έργο προκάλεσε σφοδρές αντιδράσεις από πλευράς χριστιανών και υπήρξε αφορμή για μια σκληρή διαμάχη της Εκκλησίας με τον Απολλώνιο. Λίγο αργότερα, σε απάντηση ίσως προς την έκδοση του έργου του Ιεροκλή, άρχισαν να εμφανίζονται περίαπτα-φυλακτά, τα οποία υποτίθεται ότι είχε φτιάξει ο Απολλώνιος σε διάφορες πόλεις της ελληνικής Ανατολής. Η εμφάνιση αυτών των φυλακτών υπήρξε αποφασιστική καμπή στην ανάπτυξη του θρύλου του.

Το μικρό ή μεγάλο έργο του Ιεροκλή εναντίον του Χριστιανισμού πιθανόν να εκδόθηκε δύο φορές: αρχικά το 302 λίγο πριν από τους διωγμούς, οπότε κυκλοφόρησε κυρίως στη Συρία και στην Παλαιστίνη και αργότερα το 303 στη Νικομήδεια. Πολύ σύντομα, πιθανόν προ του 303, εμφανίστηκε μια απολογητική πραγματεία με τίτλο *Κατά της ζωής Απολλωνίου του Τυανέως ως εγγραφή από τον Φιλόστρατον, αιτιολογημένη από τον παραλληλισμό του Ιεροκλέους μεταξύ αυτού και του Χριστού*, γνωστό ως *Κατά Ιεροκλέους*, που αποτελούσε εκτεταμένη απάντηση στο έργο *Φιλαλήθης λόγος*. Όπως γνωρίζουμε, αυτή η πραγματεία γράφτηκε από τον Ευσέβιο Καισαρείας³⁴⁹. Επίσης και ο Λακτάντιος απάντησε στον Ιεροκλή με σύντομο, αλλά αποφασιστικό τρόπο.

Ο Ευσέβιος στο έργο του σώζει και το μοναδικό πρωτότυπο, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, απόσπασμα από τη διδασκαλία του Απολλωνίου. Πρόκειται για ένα μικρό κείμενο, που δείχνει τη θέση του Απολλωνίου απέναντι στο θεό και τον τρόπο λατρείας του: «Νομίζω πως ο πλέον κατάλληλος τρόπος να λατρεύει κανείς το Θεό και να κερδίζει την εύνοιά του είναι να μην προσφέρει θυσίες, μήτε να ανάβει φωτιές, μήτε να ονοματίζει μέσω αισθητών πραγμάτων Εκείνον που ονομάσαμε Πρώτο Θεό, και που είναι Ένας και υπάρχει ξέχωρα από τα πάντα, και δεν έχει καμία ανάγκη ούτε από μας, ούτε από υπάρξεις ανώτερες από εμάς. Δεν είναι δυνατό ο,τιδήποτε

³⁴⁵ Για τη βιογραφία του Απολλωνίου του Τυανέα βλ. Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Απολλώνιον*, Bowie 1972, σ. 1652-99, Williams 2000, σ. 34-49, Speyer 1974, σ. 47-63, Livingstone 2001, σ. 262.

³⁴⁶ Για το Νεοπυθαγορισμό, βλ. Guthrie και Fideler 1987.

³⁴⁷ Βακαλούδη 2002-3, σ. 56.

³⁴⁸ Σωσσιανός Ιεροκλής, *Φιλαλήθης λόγος προς χριστιανούς*, Barnes 1976, σ. 239-52.

³⁴⁹ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Κατά Ιεροκλέους*, MPG 22, 795-868, Forrat και E. de Places 1986, σ.333.

γεννιέται και τρέφεται από τη γη ή τον αέρα, φυτό είτε ζώο να μην είναι λίγο πολύ μiasμένο. Ας χρησιμοποιούμε πάντα υψηλή γλώσσα όταν απευθυνόμαστε σε Εκείνον -και δεν εννοώ τα λόγια που βγαίνουν από το στόμα-, στο κάλλιστο των όντων ας αφήσουμε να μιλήσει το κάλλιστο που υπάρχει εντός μας, κι αυτό είναι ο νους, που δε χρειάζεται όργανα του σώματος να εκφραστεί. Δε χρειάζεται, επομένως, να γίνονται θυσίες για τον μεγάλο και ύψιστο θεό»³⁵⁰.

Ο Ευσέβιος στο έργο του αναφέρεται συχνά, αν και αόριστα, στα περίφημα περίαπτα του Απολλώνιου: *Δακτύλιον άπόρρητον έχοντα ίσχύν...παρ' αὐτοῦ δακτυλίους ἐπὶ ἑπώνυμους ἀστέρων, οὗς καὶ φορεῖν αὐτὸν καθ' ἓνα πρὸς τὰ ὀνόματα τῶν ἡμερῶν*³⁵¹.

Ο Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης αν και ήταν προκατειλημμένος σχετικά με τον Απολλώνιο, παραδεχόταν ότι τα φυλακτά του προσέφεραν βοήθεια στους πολίτες *ἐπ' ἀσφαλείᾳ τῆς οἰκίσεως*³⁵², ενώ δυο Πατέρες της Εκκλησίας, ο Νεῖλος Αββάς και ο Βασίλειος αρχιεπίσκοπος Σελευκείας, καταδίκασαν τα φυλακτά του Απολλώνιου σαν προϊόντα δαιμονικών δυνάμεων: «Πολλές φορές σου έχω πει και τώρα το ισχυρίζομαι, ότι μέσω της μαγείας από τον Απολλώνιο τον Τυανένα έχουν γίνει τα τελέσματα, χωρίς να έχουν εντελώς καμία ουράνια ευεργεσία, ούτε ψυχική ωφέλεια...μη λοιπόν θαυμάζεις τα έργα της μαγείας, μην ορμάς σ' αυτά, απάλλαξε τον εαυτό σου από την εύκολη γνώμη και το παιδαριώδες μυαλό»³⁵³. Ο Βασίλειος Σελευκείας τα ονόμαζε: *τὰ μαρὰ καὶ δυσαγῆ ἀποτελέσματα*³⁵⁴.

Μερικές δεκαετίες αργότερα, στα μέσα περίπου του 5^{ου} αι. στο απολογητικό έργο του ψευδο-Ιουστίνου που γράφτηκε στην Αντιόχεια αναφέρεται ότι ο Θεός επέτρεπε στους ανθρώπους να χρησιμοποιούν τα περίαπτα του Απολλώνιου, επειδή ο Τυανεύς τα κατασκεύαζε για το καλό του κόσμου χωρίς να χρησιμοποιεί τις θεϊκές του δυνάμεις. Αυτή η πληροφορία οδηγεί σε ένα απλό συμπέρασμα. Τα περίαπτα του Απολλώνιου ήταν τόσο πολύ γνωστά και δημοφιλή στην Αντιόχεια του 4^{ου} και 5^{ου} αι., ώστε η Εκκλησία πιθανόν αναγκάστηκε να αποδεχθεί αυτήν την παγανιστική συνήθεια³⁵⁵.

Ο ψευδο-Ιουστίνος έγραψε για τα περίαπτα του Απολλώνιου με καθαρό και σαφή τρόπο: «Εάν ο Θεός είναι ο δημιουργός και απόλυτος κύριος της κτίσεως, πως είναι δυνατόν να υπάρχουν τα τελέσματα του Απολλώνιου σε εκείνες τις μέρες της κτίσεως; Γιατί εμποδίζουν την ορμή της θάλασσας και των ανέμων και τις επιδρομές των θηρίων και των ποντικών όπως βλέπουμε. Κι αν τα θαύματα που έχουν γίνει από τον Κύριο αναφέρονται μόνο σε διηγήσεις, ενώ σε εκείνον τα περισσότερα έχουν αποδειχθεί, πως δεν εξαπατά αυτούς που τα παρατηρούν;»³⁵⁶. Το έργο του περιέχει, μεταξύ άλλων, μια διαμάχη ανάμεσα σε έναν εθνικό θεολόγο και σε ένα χριστιανό σχετικά με τη μαγεία και τα περίαπτα του Απολλώνιου. Ο χριστιανός ανησυχεί για τη δημοτικότητα και την εξάπλωση των περιάπτων. Δυσκολεύεται να εξηγήσει τις μαγικές δυνάμεις τους σε σύγκριση με το φυσικό κόσμο. Δεν καταλαβαίνει γιατί συμφωνεί με αυτά η Εκκλησία. Απορεί επίσης γιατί τα επιτρέπει ο Θεός, ο οποίος στο

³⁵⁰ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 4.13.

³⁵¹ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Προς τα υπό Φιλοστράτου εις Απολλώνιον τον Τυανέα*, MPG 22, 795-868.

³⁵² Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης, *Επιστολαί, βιβλίον Α'*, MPG 78, 405B.

³⁵³ Νεῖλος Αββάς, *Επιστολαί, βιβλίον Β'*, MPG 79, 269A.

³⁵⁴ Βασίλειος αρχιεπίσκοπος Σελευκείας, *Θαύματα της αγίας και πρωτομάρτυρος Θέκλης*, Dagron 1978, σ. 284-421, MPG 85, 540C-541A.

³⁵⁵ Dzielska 2000, σ. 76.

³⁵⁶ Speyer 1974, σ. 47-63.

κάτω-κάτω είναι δημιουργός και κύριος της φύσης. Πιστεύει ότι τα περίπτα αυτά πρέπει να θεωρούνται δαιμονικά σύνεργα. Ο θεολόγος διαλύει τις αμφιβολίες του λέγοντας ότι δεν υπάρχει τίποτα κακό σε αυτά τα αντικείμενα, επειδή δημιουργήθηκαν από τον Απολλώνιο, ο οποίος είναι ειδικός στις δυνάμεις που κυβερνούν τη Φύση και στις παγκόσμιες δράσεις και αντιδράσεις : *ο μὲν Απολλώνιος, ὡς ἀνὴρ ἐπιστήμων τῶν φυσικῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐν αὐταῖς συμπαθειῶν τε καὶ ἀντιπαθειῶν*. Τα περίπτα κατασκευάζονταν χάρη στις φυσικές γνώσεις του Απολλωνίου και γι' αυτόν το λόγο δε δρουν εναντίον της σοφίας του Θεού, που κυβερνά τον κόσμο. Ταυτοχρόνως, οι ερωτήσεις του χριστιανού μας πληροφορούν σχετικά με το σκοπό των περιάπτων του Απολλωνίου. Ήταν αποτελεσματικά κατά των πλημμυρών, των τυφώνων, των επιδρομών ποντικών και διαφόρων άλλων αγρίων ζώων³⁵⁷.

Η μεγάλη φήμη που απέκτησε ο Απολλώνιος και τα φυλακτά του κατά τον 5^ο αι., είχε ως αποτέλεσμα και την κυκλοφορία διαφόρων ψευδεπίγραφων κειμένων με την υπογραφή του ιδίου. Η *Βίβλος σοφίας και συνέσεως αποτελεσμάτων Απολλωνίου του Τυανέως ὡς ἔγραψε καὶ ἐδίδασκε Δούστουμον Θύλασσον*, είναι ένα από τα πιο γνωστά ψευδεπίγραφα επιγράμματα, που φέρει την υπογραφή του Απολλωνίου και απευθύνεται στο μαθητή του Δούστουμο Θαλάσσιο, τον οποίο υπόσχεται να εισαγάγει στη μυστικιστική γνώση, ώστε να δίνει μαγικές ιδιότητες στα αντικείμενα που έφτιαξε ο Θεός. Το κείμενο αυτό περιλαμβάνει τέσσερις συνταγές για τη δημιουργία περιάπτων: μία για τη συγκέντρωση ή την απομάκρυνση πτηνών σε κάποιο μέρος, μια άλλη μόνο για περιστέρια, μια τρίτη εναντίον των πυρκαγιών και μια τελευταία που περιγράφει τον τρόπο κατασκευής ενός καθρέπτη μέσω του οποίου μπορούσε κανείς να μάθει όλα τα μυστικά και συγχρόνως να χρησιμοποιηθεί για τηλεπαρατηρήσεις. Για να αποδείξει τη δημοτικότητα των περιάπτων του Απολλωνίου, ο συγγραφέας του κειμένου χρησιμοποιεί τα επιχειρήματα του ψευδο-Ιουστίνου. Η *Βίβλος σοφίας* μας λέει ότι η αστρο-μαγική γνώση του Απολλωνίου που εμπεριέχεται στα περίπτα του είχε αναγνωρισθεί από ένα θεό *γεννημένον ἀπὸ μίας παρθένου στη Βηθλεέμ*, του οποίου την έλευση είχε προβλέψει ο Απολλώνιος. Προφήτεψε επίσης ότι αυτός ο θεός θα κατέστρεφε τους παγανιστικούς ναούς, αλλά θα άφηνε άθικτα τα περίπτα *την δε αποτελεσματικὴν ἣν ποιήσω οὐκ ἀφανίσει*. Επιπλέον αναφέρεται ότι ο Απολλώνιος πραγματοποιούσε τις μαγικές του ενέργειες με τη συγκατάθεση και τη βοήθεια του Θεού, *ἡ μετ' αὐτοῦ δυνάμις ἀπετέλεσα καὶ ἐστοιχείωσα*. Αυτό συνέβαινε, επειδή ο Απολλώνιος έφτιαχνε φυλακτά για καλό σκοπό και για τις ανάγκες των ανθρώπων³⁵⁸.

Διατυπώθηκε η άποψη ότι αυτό το ψευδο-επίγραμμα επινοήθηκε από έναν κύκλο χριστιανών γνωστικών που βρίσκονταν υπό την επίδραση του Ιουδαϊσμού και προωθούσαν ορισμένα στοιχεία της παγανιστικής παράδοσης³⁵⁹. Η *Βίβλος σοφίας* περιγράφει την εξωτερική εμφάνιση των φυλακτών και τον τρόπο με τον οποίο αυτά κατασκευάζονταν. Για παράδειγμα, για να γίνει ένα περίπτο που θα προσέλκυε τα πτηνά σε ένα συγκεκριμένο μέρος, χρειαζόταν η ακόλουθη διαδικασία : έπρεπε να κατασκευαστεί το ανάλογο πτηνό από καθαρό τσίγκο και στη συνέχεια να γραφούν πάνω του μυστικιστικά εβραϊκά ονόματα, τα οποία απαριθμούνται με ακρίβεια στο κείμενο.

³⁵⁷ Dzielska 2000, σ. 104-5.

³⁵⁸ Στο ίδιο, σ.108.

³⁵⁹ Festugière 1944, σ. 341.

Ο Αντιοχεύς ιστορικός Ιωάννης Μαλάλας³⁶⁰ αναφέρει ότι ο γνωστός πυθαγόρειος φιλόσοφος και θαυματοποιός Απολλώνιος από τα Τύανα επισκέφθηκε την Αντιόχεια την εποχή του Δομιτιανού. Εκεί τα μέλη του δημοτικού συμβουλίου του ζήτησαν να φτιάξει τα περιάπτα που ήταν αναγκαία για την προστασία της πόλης.

Ανταποκρινόμενος στο αίτημά τους, ο Απολλώνιος έφτιαξε ένα φυλακτό που θα τους προστάτευε από τους βόρειους ανέμους, το οποίο τοποθετήθηκε στην ανατολική πύλη. Στο κέντρο της πόλης έστησε άλλο ένα, για να προστατεύει τους κατοίκους από τους σκορπιούς (ήταν ένας μπρούτζινος σκορπιός πάνω σε μια μικρή κολόνα). Με τη δύναμή του θα έδωχνε όλους τους σκορπιούς από την πόλη. Ακόμα, οι Αντιοχείς του ζήτησαν να φτιάξει άλλο ένα φυλακτό, για να διώχνει τα κουνούπια, τα οποία αποτελούσαν μάλιστα για την πόλη. Ανταποκρινόμενος και σε αυτήν την επιθυμία τους, ο Απολλώνιος κανόνισε να γίνεται μια ετήσια τελετή, στην οποία οι κάτοικοι έπρεπε να σείουν μικρά ραβδιά με το είδωλο του θεού Άρη στην άκρη τους και να ψέλνουν μελωδίες κατά των κουνουπιών. Ακόμα, οι επίσημοι του τόπου του έδειξαν ένα μέρος, όπου στο παρελθόν υπήρχε μια μαγική κολόνα για αποτροπή των σεισμών, η οποία καταστράφηκε αργότερα από φωτιά. Είχε στηθεί από τον προφήτη Δεββόριο την εποχή του Καίσαρα. Ζήτησαν από τον Απολλώνιο να την ξαναφτιάξει και να τοποθετήσει εκεί το κατάλληλο φυλακτό. Εκείνος δίστασε για λίγο, ύστερα πήρε στα χέρια του μια πινακίδα και έγραψε θλιμμένα λόγια για την Αντιόχεια, η οποία πολύ σύντομα θα βασανιζόταν από σεισμούς και πυρκαγιές³⁶¹.

Σε μια άλλη, επίσης πολύ γνωστή πόλη την Έφεσο, ο Απολλώνιος έδειξε όχι μόνο τις μαγικές αλλά και τις ιατρικές του ικανότητες. Οι κάτοικοι της Εφέσου που επικαλεστήκαν τη βοήθεια του Απολλωνίου στη διάρκεια της επιδημίας του ζήτησαν να ενεργήσει σα θεραπευτής της κακοτυχίας τους, *ιατρόν ποιούμενοι αυτόν του πάθους*³⁶². Το θαύμα της Εφέσου το θυμόταν στις αρχές του 4^{ου} αι. και ο γνωστός εκκλησιαστικός συγγραφέας Λούκιος Λακτάντιος³⁶³.

«Όταν έπεσε επιδημία πανώλης στην Έφεσο κι είδαν οι Εφέσιοι πως δεν είχαν τρόπο να την αντιμετωπίσουν, έστειλαν αντιπροσωπεία στον Απολλώνιο, αναγορεύοντας τον σε γιατρό τους. Εκείνος κατάλαβε πως η μετάβασή του στους Εφέσιους δεν σήκωνε καμία αναβολή και με το που είπε πάμε, ευθύς βρέθηκε στην Έφεσο. Συγκέντρωσε, λοιπόν, τους Εφέσιους και τους είπε, κάντε κουράγιο, σήμερα θα σταματήσω την αρρώστια. Και οδήγησε τους πολίτες όλων των ηλικιών στο θέατρο, εκεί που είναι στημένο το άγαλμα του Αποτρόπαιου (επωνυμία του θεού Ηρακλή που απέτρεπε τις συμφορές). Στο σημείο εκείνο βρισκόταν ένας γέρος που προσποιούνταν τον ζητιάνο με τα μάτια μισόκλειστα, με ένα σακούλι με ψωμί, κουρελής με βρώμικο πρόσωπο. Ο Απολλώνιος έβαλε όλους τους Εφέσιους να τον περικυκλώσουν κι είπε, μαζέψτε όσες πέτρες μπορείτε και βαράτε τον εχθρό των θεών. Οι Εφέσιοι έμειναν κατάπληκτοι με αυτό που τους είπε και το βρήκαν τρομερό να σκοτώσουν ένα δύστυχο γέρο που τους ικέτευε και ζητούσε ελεημοσύνη. Ο Απολλώνιος όμως φώναζε να μη διστάσουν και τους παρακινούσε να τον λιθοβολήσουν. Και μόνο όταν κάποιος του πέταξαν από μακριά μερικές πέτρες κι ο γέρος που υποκρινόταν τον τυφλό ξαφνικά ανέβλεψε και τα μάτια του πέταξαν φλόγες, κατάλαβαν οι Εφέσιοι ότι ήταν δαίμονας και βάλθηκαν να τον λιθοβολούν ώσπου τον σκέπασαν κάτω από ένα σωρό πέτρες. Πέρασε λίγη ώρα και μετά ο

³⁶⁰ Ιωάννης Μαλάλας, *Χρονογραφία*, Dindorf 1831.

³⁶¹ Downey 1961, σ. 37-40, 192, 208.

³⁶² Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 4.10.

³⁶³ Λακτάντιος Λούκιος Καίλος Φιρμιανός, *Περὶ θείων θεσμών (Divinarum institutionum)*, 5.3, βλ. MacDonald 1964.

Απολλώνιος έδωσε εντολή να αφαιρέσουν τις πέτρες για να δουν τι θηρίο είχαν σκοτώσει. Κι όταν ξεσκεπάστηκε το υποτιθέμενο θύμα τους, είχε εξαφανισθεί και στη θέση του είδαν τσακισμένο από τις πέτρες ένα μεγάλο σκυλί ίσαμε λιοντάρι να ξερνά αφρούς σαν λυσσασμένο»³⁶⁴.

Στα τέλη του 6^{ου} με αρχές του 7^{ου} αι. ο Πατριάρχης Αντιοχείας Αναστάσιος ο Σιναΐτης επαναφέρει στο προσκήνιο τα φυλακτά του Απολλώνιου εκφράζοντας την αντίθεσή του. Αυτό δείχνει ότι ακόμη επικρατούσε στην κοινωνία η πίστη στα φυλακτά αυτά. Στο έργο του *Ερωτήσεις και απαντήσεις προς ορθοδόξους*, γράφει ότι τα φυλακτά του Απολλώνιου πρέπει να εξεταστούν υπό το πρίσμα της εποχής του. Σύμφωνα με τον Αναστάσιο Σιναΐτη, τα περιάπτα αυτά, τοποθετημένα σε ορισμένες πόλεις, τις οποίες προστάτευαν από διάφορες καταστροφές που ήταν μοιραίες για τους ανθρώπους, κατασκευάζονταν στην πραγματικότητα από δαίμονες και όχι από τον ίδιο τον Απολλώνιο: «Μέχρι και σήμερα σε κάποιους τόπους που βρίσκονται τα τελέσματα του Απολλώνιου, ενεργούν άλλα για την αποτροπή τετραπόδων ζώων και πτηνών που μπορούν να βλάψουν τους ανθρώπους, άλλα σε εποχή εναντίον των ορμητικών νερών των ποταμών, αλλά και για τη φθορά και βλάβη των ανθρώπων, γίνονται αποτροπαϊκά. Και όχι μόνο στη ζωή του έχουν κάνει αυτά οι δαίμονες, μέσω του ιδίου, αλλά και μετά το θάνατό του, παραμένοντας στο μνήμα του και σημεία επετέλεσαν από το όνομά του, προς εξαπάτηση αυτών που εύκολα βλάπτονται σε τέτοιου είδους διαβολικές ενέργειες»³⁶⁵.

Την ίδια εποχή ένας άγνωστος χριστιανός συγγραφέας από τη Συρία ή την Παλαιστίνη, γνωστός ως ψευδο-Νόννος, θεωρούσε τον Απολλώνιο μάγο, που ασχολούταν όμως με τη λευκή μαγεία, δηλαδή για καλό σκοπό: *διαφέρει δέ μαγεία γοητείας καί γοητεία φαρμακείας τούτοις. Ότι ή μὲν μαγεία ἐπὶ κλησὶς ἐστὶ δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθὸ ὅτινος σύστασιν, ὥσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα δι' ἀγαθὸν γεγόνασιν*³⁶⁶.

Τα πολυάριθμα ταξίδια του Απολλώνιου σε χώρες της κεντρικής Ανατολής βοήθησαν, ώστε η φήμη του να εξαπλωθεί και στον αραβικό κόσμο. Στην αραβική λογοτεχνία έγινε γνωστός με το όνομα Μπαλίνας ή «κύριος των περιάπτων» (sahib at-tilasmat)³⁶⁷. Στο όνομά του παραδόθηκαν διάφορες ιστορίες για τα περίφημα φυλακτά του και την άμεση αποτελεσματικότητά τους σε διάφορες φυσικές καταστροφές, αλλά και σε ατομικό επίπεδο. Ένα αραβικό έργο με τίτλο *Το μέγα βιβλίο των φυλακτών του Μπαλίνας προς τον υιόν αυτού*, Αστουμούν αναφέρει ότι ο Απολλώνιος που καταδιώκονταν από ένα βασιλιά (πιθανόν από το Δομιτιανό), πήγε στην Αντιόχεια μετά από παράκληση των κατοίκων της και έδωσε ένα δαίμονα που τρομοκρατούσε τον κόσμο, τροποποίησε την κοίτη του ποταμού Ορόντη και κατασκεύασε ένα περίαπτο εναντίον των κοριών και των ποντικών που αφθονούσαν εκεί. Στην Κτησιφώντα άφησε ένα περίαπτο κατά των ανέμων, των σκορπιών και των ψύλλων, στην πύλη των Εκβατάνων τοποθέτησε το άγαλμα ενός λιονταριού για να προστατέψει την πόλη από τις χιονοπτώσεις, στο Ισπαχάν έφτιαξε ένα περίαπτο κατά των παρασίτων, στην Κομμαγηνή ένα άλλο για να εμποδιστεί η λύση κάποιου μυστηρίου σχετικά με καταθέσεις σε χρυσό και σε ασήμι και στην Αρμενία κάποιο περίαπτο που δεν προσδιορίζεται.

³⁶⁴ Livingstone 2001, σ. 280-1.

³⁶⁵ Πατριάρχης Αντιοχείας Αναστάσιος ο Σιναΐτης, *Ερωτήσεις και απαντήσεις προς ορθοδόξους*, MPG 89, 525B,C.

³⁶⁶ Speyer 1974, σ. 47-63.

³⁶⁷ Leclerc 1869, σ. 111-31.

Το πρώτο μέρος του μεγάλου βιβλίου των περιάπτων του Μπαλίνα αφορά στο συμβολισμό ημερών και νυκτών, σε ευοίωνες και δυσμενείς ώρες, καθώς και στους άρχοντες των πλανητών με τα εβραϊκά ονόματα των σημείων του ζωδιακού, για να δείξει τις κατάλληλες εποχές για τη δημιουργία περιάπτων.

Επίσης, οι αραβικές πηγές μας πληροφορούν ότι στη γενέτειρά του τα Τύανα χρησιμοποιούνταν φυλακτά του Απολλώνιου. Αναφέρονται στο έργο που τιτλοφορείται *Περί των περιάπτων του Απολλωνίου στη γενέτειρα πόλη του Τύανα και σε άλλες πόλεις της αυτοκρατορίας*. Σύμφωνα με την ίδια παράδοση, ο φιλόσοφος ανακάλυψε το *Βιβλίο του μυστηρίου της δημιουργίας* και τη σμαραγδένια πλάκα στα Τύανα που αμφότερα αποτέλεσαν πηγή των αραβικών αλχημιστικών γνώσεων. Προφανώς βρήκε αυτά τα πολύτιμα αντικείμενα θαμμένα κάτω από το άγαλμα του Ερμή του Τρισμέγιστου στα Τύανα³⁶⁸.

Η πεποίθηση ότι οι Σύριοι παρέλαβαν από τους Έλληνες την παράδοση για τη μεταβίβαση της διδασκαλίας και της σοφίας του Απολλώνιου από γενιά σε γενιά, επιβεβαιώνεται επίσης από το γεγονός ότι υπάρχουν και άλλα έργα με το όνομά του στα αραβικά, συμπεριλαμβανομένου ενός κειμένου που περιέχει τους εμπνευσμένους λόγους του Απολλώνιου, οι οποίοι απηχούν βιβλικές ηθικές διδασκαλίες. Αυτό το κείμενο βρίθει από μυστικιστικούς συμβολισμούς που αποτελούν γνωστικές απόψεις για το καλό και το κακό, οι οποίες υποστηρίζουν, ότι αυτό το θέμα είναι η πηγή των αμαρτιών. Εδώ ο συγγραφέας απαριθμεί τα περίαπτα που έφτιαξε ο Απολλώνιος «με τη βοήθεια του Θεού» όπως ισχυρίζεται. Χάρη σε αυτά μπορούσε κανείς να επιβληθεί σε λιοντάρια και πάνθηρες, σε λύκους, σε αρκούδες, σε άγριους όνους και αντιλόπες, σε αλεπούδες και λαγούς, σε όλα τα είδη ζώων και θηρίων, σε πουλιά, σε ψάρια λιμνών και θαλασσών, σε φίδια και σε ποντίκια. Ήταν επίσης αποτελεσματικά για προστασία από κουνούπια και μύγες, από μέλισσες και μερμήγκια, καθώς και από κάθε είδους έρποντα πλάσματα³⁶⁹.

³⁶⁸ Kraus 1942, σ. 273-78.

³⁶⁹ Dzielska 2000, σ. 120-1.

Η παγανιστική καταγωγή των φυλακτών δε στάθηκε εμπόδιο στη χριστιανική τους μεταμόρφωση. Η χρήση τους συνέχισε να επιβιώνει, άλλοτε στο περιθώριο και άλλοτε μέσα από τον ίδιο το Χριστιανισμό. Η Εκκλησία από την αρχή καταπολέμησε, στο βαθμό που μπορούσε, τα έθιμα των εθνικών, εν τούτοις όμως μερικά απ' αυτά, όπως η χρήση των φυλακτών, διατηρήθηκαν, διότι χιλιάδες χρόνια έζησαν στη θρησκευτική συνείδηση των ανθρώπων εκείνων, οι οποίοι καλούνταν να δεχθούν τη νέα θρησκεία. Είναι στη φύση του ανθρώπου να μην επιθυμεί να αφήσει αυτό που του είναι γνώριμο, αυτό στο οποίο είναι συνηθισμένος. Ο άνθρωπος φοβάται να πλησιάσει αυτό που δεν ξέρει ή δεν καταλαβαίνει. Ένα έθιμο δεν καταργείται εύκολα απλώς με τη λέξη «απαγορεύω», αλλά μόνο όταν μεταβληθεί ριζικώς η σκέψη του ανθρώπου. Αρκετές λαϊκές δοξασίες και έθιμα κατάφεραν να βρουν το δρόμο τους και μέσα στη χριστιανική λατρεία, καθώς είναι ανθρωπολογικά γνωστό ότι κυρίως οι κάτοικοι αγροτικών περιοχών είναι ιδιαίτερα συντηρητικοί στις αλλαγές που αφορούν τον τρόπο ζωής τους.

Για τους ανθρώπους των πρώτων χριστιανικών αιώνων το κλασσικό παρελθόν – και ιδιαίτερα οι θεοί– δεν αποτελούσε ακόμη «παρελθόν»³⁷⁰. Η προσαρμογή του Χριστιανισμού στο σύγχρονό του θρησκευτικό περιβάλλον έγινε περισσότερο εμφανής στο τελετουργικό, παρά στο δογματικό μέρος. Ο Ιησούς είπε ελάχιστα πράγματα για το θρησκευτικό τυπικό, και έτσι οι οπαδοί του μπορούσαν να δανειστούν πολλά στοιχεία από άλλες θρησκείες, χωρίς να προδώσουν την πίστη τους. Ο Χριστιανισμός χρησιμοποίησε στο μεγαλύτερο βαθμό τις συγκρητικές τάσεις της εποχής του. Θρησκεία καινούργια, ανεξάρτητη από κάθε παλιά λατρεία, δανείστηκε από αυτές όσα στοιχεία είχαν τη μεγαλύτερη επίδραση στο πλήθος και αυτό συντέλεσε αρκετά στην υπεροχή της απέναντι στις αντίπαλες θρησκείες³⁷¹.

Το έργο να πεισθούν οι χριστιανοί να αποβάλουν τις παλαιές, κακές «ειδωλολατρικές» συνήθειες, όπως ήταν και η χρήση των φυλακτών, δεν ήταν καθόλου εύκολο. Αυτό φαίνεται από πλήθος χωρίων της πατερικής φιλολογίας, στα οποία απαντούν δύο ειδών επιχειρήματα: είτε θρησκευτικά, ότι δηλαδή η εμμονή στις συνήθειες αυτές αποτελεί «ειδωλολατρία», είτε ψυχολογικά, με την προσπάθεια διακωμώδησης των πρακτικών αυτών... *τὰ γὰρ περίαπτα καὶ αἰ γοητεῖαι μάταια βοηθήματα ὑπάρχουσιν. Εἰ δέ τις αὐτοῖς κέχρηται, γιγνωσκέτω τοῦτο σαφῶς, ὅτι ἑαυτὸν ἐποίησεν ἀντίπιστο ὃ ἄπιστον, ἀντί δὲ Χριστιανοῦ ἔθνικόν, ἀντί δὲ συνετοῦ ἄσυνετον, ἀντί δὲ λογικοῦ ἄλόγιστον. Καταντεῖ γὰρ σοὶ γραῦς διὰ κι ὀβολούς, ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδῇν τοῦ ὄψεως, καὶ σὺ ἔστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακρουσάμενος τὴν σφραγίδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. Ἦν σφραγὶς οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκασιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στίφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν. Ὅθεν καὶ πᾶς γόης ἀσφράγιστος ὑπάρχει*³⁷².

Η μόνη διέξοδος για τους επιδιδόμενους στις «απαγορευμένες τέχνες», ώστε να απαλλαγούν από τη σοβαρή κατηγορία της «ειδωλολατρίας», ήταν να περιβληθούν οι σχετικές πρακτικές με κάποιο χριστιανικό ένδυμα. Φαίνεται πως η προσπάθεια αυτή δεν έμεινε χωρίς επιτυχία. Αυτό τουλάχιστον προκύπτει από την έντονη αντίδραση των εκκλησιαστικών συγγραφέων του 4^{ου} αι. που προσπαθούν με κάθε τρόπο να

³⁷⁰ Brown 2000, σ. 100.

³⁷¹ Lenzman 2001, σ. 212.

³⁷² Αθανάσιος Πατριάρχης Αλεξανδρείας, *Περί άπτων*, MPG 26, 1320A.

ξεσκεπάσουν αυτή την «παραλλαγή», ... ἄρχονται τρέχειν πρὸς ἐπασιδούς, συνάγοντες περίαπτα, φυλακτήρια, βοτάνας καὶ ἔτερα τινά, καὶ οὐδὲν ἰσχύουσιν, τί κάμνεις ταλαίπωρε, τρέχων εἰς ἀνθρώπους μὴ δυναμένους βοηθῆσαί σοι; Ἔχεις τὸν Θεὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ σου, καὶ τὸ δεδορημένον φυλακτήριον τὸν σταυρόν, πρόσπεσον αὐτῷ, εἰς ἐστὶν σοι συμφέρον εἰς τὴν ἀσθενείαν σου, καὶ τῶν ἐκεῖ κακῶν κουφισθῆναι...³⁷³

Στο πλαίσιο της μέριμνας για τη σωτηρία των πιστών καταβλήθηκε προσπάθεια να πεισθούν οι χριστιανοί να προσφεύγουν στην Εκκλησία όχι μόνο για την κάλυψη των ψυχικών τους αναγκών, αλλά και σε περιπτώσεις σωματικών παθών. Ἐπρεπε να συνειδητοποιήσουν ότι εκεί που σταματούσε η ανθρώπινη γνώση μόνον η Εκκλησία μπορούσε να βοηθήσει. Οι τάσεις αυτές βεβαίως δεν έπαψαν να υπάρχουν και κάποια στιγμή έκαναν την εμφάνισή τους προσευχές για την ίαση ασθενειών, για την αποτροπή κινδύνων, για την αντιμετώπιση διαφόρων καταστάσεων ανάγκης, που ομολογουμένως δε διέφεραν πολύ από τους παλαιούς τύπους. Πολλοί πίστεψαν ότι τώρα πια μπορούσαν να πετύχουν με τη βοήθεια του χριστιανισμού ό,τι προηγουμένως τους προσέφεραν οι διάφορες θρησκείες και κυρίως η μαγεία.

Η συμμαχία Κράτους-Εκκλησίας που ξεκίνησε με την πολιτική του Κωνσταντίνου συνεχίστηκε για αιώνες. Δεν ήταν βέβαια ανέφελη. Το ειδικό βάρος του Χριστιανισμού καθοριζόταν από το επιχείρημα του οικουμενικού του χαρακτήρα. Το ερώτημα που τίθεται όμως σχεδόν ταυτόχρονα με την αναγνώρισή του είναι: ποιος Χριστιανισμός; Αποδείχθηκε ότι στις κατά τόπους εκκλησίες της αυτοκρατορίας είχαν αρχίσει ήδη να διαμορφώνονται διαφορετικές παραδόσεις. Μερικές από αυτές απομονώνονταν και αποπέμπονταν από τον «κανόνα» της Εκκλησίας ως αιρέσεις. Για να γίνει όμως κάτι τέτοιο, χρειαζόταν η συναίνεση του μεγαλύτερου μέρους των εκκλησιαστικών εκπροσώπων, αλλά και του ίδιου του αυτοκράτορα, ο οποίος διατηρούσε τον τίτλο του pontifex maximus που κατείχε και στη ρωμαϊκή εποχή. Ωστόσο ο αυτοκράτορας ήταν σπανίως σε θέση να παρακολουθήσει πλήρως τις φιλοσοφικές και δογματικές αναζητήσεις των διανοουμένων του κλήρου. Οι επιπτώσεις από την επικράτηση του Χριστιανισμού ήταν ποικίλες, καθώς η νέα θρησκεία ζητούσε την αποκλειστικότητα και προσπαθούσε να καρπωθεί προνόμια που είχαν άλλοτε οι επίσημα αναγνωρισμένες θρησκείες του ρωμαϊκού κράτους. Παρά το γεγονός ότι η χριστιανική θρησκεία εμφανιζόταν ως μια οργανωμένη λατρεία, με πολλές προεκτάσεις στην κοινωνική και την πνευματική ζωή της αυτοκρατορίας, ήταν σημαντική η μερίδα του πληθυσμού που δε δεχόταν την κυριαρχία της και εξακολουθούσε να πιστεύει στις παλαιές, τις «εθνικές» θρησκείες.

Ιδιαίτερα σημαντική για την ποινική αντιμετώπιση της μαγείας, καθώς και την επιβίωση των φυλακτών σε όλη την ύστερη αρχαιότητα, υπήρξε μια τέταρτη διάταξη του Κωνσταντίνου του έτους 321, με την οποία εισήχθη ένα νέο κριτήριο στην ποινική αξιολόγηση των πράξεων, ο επιδιωκόμενος σκοπός. Με βάση αυτό απαγορεύονταν οι μαγικές πράξεις, μόνον εφόσον στρέφονταν κατά των ανθρώπων και όχι εφόσον επιχειρούνταν προς όφελός τους, όπως ήταν η θεραπεία των νόσων ή η αποτροπή φυσικών καταστροφών³⁷⁴. Με τον τρόπο αυτό καθιερώθηκε η διάκριση της μαγείας σε «καλή» και «κακή»³⁷⁵.

Αποκρούοντας ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τους ισχυρισμούς ότι όσοι κατασκευάζουν ή χρησιμοποιούν περίαπτα, δηλαδή φυλακτά, για θεραπευτικούς σκοπούς είναι καλοί χριστιανοί, εφόσον δεν κάνουν τίποτε περισσότερο από το να επικαλούνται το Θεό, παρατηρεί ότι, όπως θα αμφισβητήσουμε την ιδιότητα κάποιου

³⁷³ Ευσέβιος επίσκοπος Αλεξανδρείας, *Περί αγάπης*, MPG 86 I, 333.

³⁷⁴ *Codex Theodosianus*, 9.18.4, Gothefredi 1975, Matthews 2000.

³⁷⁵ Τρωιάνος 1989, σ. 552.

ως ιατρού που αντί να δώσει φάρμακα στον άρρωστο αρχίζει να απαγγέλλει επωδές, το ίδιο θα συμβεί και με όποιον ισχυρίζεται ότι είναι χριστιανός, χωρίς όμως να καταφεύγει στα μέσα που προσφέρει η χριστιανική πίστη: *Τὰ γὰρ περίαπτα, κὰν μυρία φιλοσοφῶσιν οἱ ἐκ τούτων χρηματιζόμενοι, λέγοντες ὅτι τὸν Θεὸν καλοῦμεν, καὶ οὐδὲν πλεόν ποιοῦμεν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ Χριστιανὴ ἔστιν ἡ γραῦς καὶ πιστή, εἰδωλολατρεία τὸ πρᾶγμά ἐστι...*³⁷⁶

Αυστηρότερη ήταν η κύρωση που λίγα χρόνια αργότερα προέβλεψε η Σύνοδος της Λαοδικείας στον κανόνα 36 για ιερατικούς ή κληρικούς που γίνονται μάγοι ή επαοιδοί ή μαθηματικοί ή αστρολόγοι ή κατασκευάζουν τα λεγόμενα φυλακτήρια ἀπινά εἰσι δεσμωτήρια των ψυχών αυτών³⁷⁷.

Στο τέλος της ύστερης αρχαιότητας η νομοθεσία των Ισαύρων διατήρησε τη διάκριση «καλής» και «κακής» μαγείας. Οι Ισαυροί αφιέρωσαν, για πρώτη φορά στην πολιτειακή νομοθεσία, στο θέμα που αφορούσε τα φυλακτά, μια διάταξη της *Εκλογής*, σύμφωνα με την οποία, όσοι κατασκεύαζαν και πωλούσαν φυλακτά, εκμεταλλευόμενοι την αφέλεια των ανθρώπων για αισχροκερδείς σκοπούς, τιμωρούνταν με γενική δήμευση της περιουσίας τους και εξορία: *Οἱ ποιοῦντες φυλακτὰ τὸ δοκεῖν ἐπ' ὠφελείᾳ ἀνθρώπων διὰ ἰδίαν αἰσχροκέρδειαν δημευόμενοι ἐξοριζέσθωσαν*³⁷⁸.

*Μέγα τὸ φυλακτήριον τοῦ σταυροῦ, σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων*³⁷⁹. Όπως αναφέρουν οι ιστορικοί της Εκκλησίας Ευσέβιος ο Καισαρείας³⁸⁰ και Λακτάντιος³⁸¹, ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος την παραμονή της κρίσιμης πολεμικής αναμέτρησης με τον αντίπαλό του Μαξέντιο, στις 28 Οκτωβρίου του 312 στη Μουλβία γέφυρα της Ρώμης, είχε γίνει μάρτυρας *θεοσημίας παραδοξοτάτης*. Σε όραμα στον ουρανό είδε τα διασταυρωμένα ελληνικά γράμματα Χι και Ρω³⁸² και ένα σταυρό πάνω στο δίσκο του ήλιου, με την επιγραφή in hoc <signo> vinces (εν τούτω <σημείω> νικά). Ο νεαρός αυτοκράτορας, τοποθετώντας το σύμβολο αυτό στα λάβαρα των στρατιωτών του, κατόρθωσε να νικήσει. Τη νίκη του την απέδωσε στο Θείο Ον, που στην προκειμένη περίπτωση ήταν μια σύνθεση του Αήττητου Ήλιου και του χριστιανικού Θεού³⁸³, μιας και το σύμβολο του οράματός του δε σήμαινε μόνο τα αρχικά του μονογράμματος του Ιησού Χριστού, αλλά ταυτόχρονα για τους εθνικούς αποτελούσε σύμβολο της εύνοιας της ηλιακής θεότητας τους.

Χωρίς αμφιβολία ο Κωνσταντίνος είδε κάτι ασυνήθιστο εκείνο το απόγευμα. Οι άνθρωποι της εποχής του σε περιόδους κρίσεως παρατηρούσαν με φόβο τα ουράνια φαινόμενα και τα κατέγραφαν ως οιωνούς. Αλλά και κάποιος βαθμός μυθοποίησης

³⁷⁶ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν*, MPG 62, 358.

³⁷⁷ Αλιβιζάτος 1949, σ. 203.

³⁷⁸ *Εκλογή*, 17.44.

³⁷⁹ Κύριλλος Ιεροσολύμων, *Κατήχησις ΙΓ'* 36, MPG 33, 816.

³⁸⁰ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλέως*, 1.28, Winkelmann 1975, Cameron και Hall 1999.

³⁸¹ Λακτάντιος Λούκιος Καίλιος Φιρμιανός, *Περὶ τοῦ θανάτου τῶν διωκτῶν (De mortibus persecutorum)*, 44, Creed 1985.

³⁸² Σύμφωνα με τον Λακτάντιο το Χι Ρω ήταν ένας *μυστικός χαρακτήρ* ο οποίος μπορούσε να φοβίσει τους δαίμονες, Λακτάντιος, *Περὶ θείων θεσμών (Divinarum institutionum)*, 4.27.1, MacDonald 1964.

³⁸³ Η συμβολική δύναμη του Ήλιου φαίνεται από το γεγονός ότι το 325 που βασίλευε ακόμα ο Κωνσταντίνος, οι χριστιανοί επίσκοποι στη Νίκαια όρισαν τη δύναμη του Χριστού και τη σχέση του με τον πατέρα Θεό ως *φως εκ φωτός, Θεός αληθινός εκ Θεού αληθινού*, Schaff και Wace 1893.

σίγουρα είχε παρέμβει. Ό,τι κι αν ήταν αυτό που συνέβη στον Κωνσταντίνο, πριν τη μάχη, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία για τη δέσμευσή του, ήδη από το 312, να υποστηρίξει τη χριστιανική Εκκλησία.

Το πνευματικό γόητρο του Κωνσταντίνου στο χριστιανικό κόσμο εξυψώθηκε ακόμα περισσότερο από την ανασκαφική δραστηριότητα της μητέρας του Ελένης, της πρώην Βιθυνής παλλακίδας του Κωνσταντίνου Χλωρού, πατέρα του Κωνσταντίνου. Σύμφωνα με τον ιστορικό Σωζομενό³⁸⁴, ο Κωνσταντίνος την έστειλε στα Ιεροσόλυμα και εκεί, με θαυματουργή βοήθεια που σπάνια την αξιώνονται σήμερα οι αρχαιολόγοι, βρήκε την ακριβή θέση του Γολγοθά και έβγαλε από τη γη τον ίδιο τον Τίμιο Σταυρό και τους σταυρούς των ληστών, τη λόγχη, το σπόγγο και το ακάνθινο στεφάνι, καθώς και όλα τα λείψανα τα σχετικά με τα Θεία Πάθη. Το αποτέλεσμα της ανασκαφής έκαμε τη χριστιανοσύνη να σκιρτήσει και συνετέλεσε, εκτός από την αιώνια δόξα του Κωνσταντίνου και της Ελένης, η Εκκλησία του Χριστού να αποκτήσει το κατεξοχήν σύμβολό της³⁸⁵.

*Ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρός προανακηρύττετο καὶ προετυποῦτο ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*³⁸⁶. Ως κοσμολογικό σύμβολο ο σταυρός αποτελεί βασικό σχήμα που απαντά ήδη από την προϊστορική εποχή. Διάφορες μορφές του σταυρού ανάγονται σε θρησκείες της αρχαιότητας, όπως ο Ζωροαστρισμός, η Χαλδαϊκή-Βαβυλωνιακή θρησκεία, η Αιγυπτιακή θρησκεία, ο Βουδισμός, η Κελτική θρησκεία, κ.α. Για τους Ασσύριους, ο σταυρός συμβόλιζε την ηλιακή θεότητα, καθώς και τη θεότητα που ήλεγχε τις καιρικές συνθήκες. Συνήθως συμβολιζόταν με ένα σταυρό τύπου Μάλτας και τρεις δέσμες ηλιακών ακτίνων τοποθετημένες ολόγυρα σε σχήμα T (εικ. 33). Οι νεοπλατωνικοί, επίσης, συμβόλιζαν την παγκόσμια ψυχή με έναν ισόπλευρο σταυρό μέσα σε ένα κύκλο, ενώ το μυστικό T (η πρώτη μορφή του χριστιανικού σταυρού σύμφωνα με την *Επιστολή Βαρνάβα*³⁸⁷) που ήταν σύμβολο του Βαβυλώνιου-Χαλδαίου θεού Ταμούζ (το αρχικό γράμμα του ονόματός του) γραφόταν στο μέτωπο των προσήλυτων του Μίθρα. Για τους οπαδούς του Μίθρα ο σταυρός αποτελούσε σύμβολο της εύνοιας της ηλιακής θεότητάς τους. Το T ήταν το σύμβολο της αιώνιας ζωής στους Αιγυπτίους και σύμβολο του θεού Θωθ.

Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς Σωκράτης και Σωζομενός³⁸⁸ μας πληροφορούν ότι, όταν κατά την κατεδάφιση του Σεράπειου, βρέθηκαν αιγυπτιακοί σταυροί, οι χριστιανοί του 4^{ου} αι. αγνοώντας τη χριστιανική οικειοποίηση, εξεπλάγησαν από την ομοιότητα, που είχαν εκείνοι οι σταυροί με το σύμβολο του δικού τους σταυρού. Σύμφωνα με τους ειδήμονες της εποχής, κάποια σχήματα που είχαν μορφή σταυρού συμβόλιζαν τη «μέλλουσα ζωή» (κάτι που είναι σωστό, αφού πρόκειται για το σύμβολο ανχ). Ταιριαστός συμβολισμός: οι εθνικοί θεοί εξαφανίστηκαν μόλις εμφανίστηκε ο σταυρός της ζωής που έκρυβαν στον κόρφο τους. Ο Σωζομενός το δέχεται αυτό μάλλον κυριολεκτικά, ενώ ο πιο ορθολογιστής Σωκράτης Σχολαστικός βλέπει εδώ μια απλή σύμπτωση³⁸⁹.

Σύμφωνα με τον Ιωάννη το Χρυσόστομο: *Τοῦτο γὰρ τὸ τοῦ θανάτου σύμβολον (οὐ γὰρ παύσομαι συνεχῶς τοῦτο λέγων) ἐγένετο εὐλογίας ὑπόθεσις πολλῆς, καὶ*

³⁸⁴ Σωζομενός Σαλαμίνιος Ερμείας, *Περὶ της ευρέσεως του ζωηφόρου σταυρού και αγίων ἡλων*, MPG 67, 929-33.

³⁸⁵ Runciman 1969, σ. 30, Borgehammar 1991.

³⁸⁶ Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Εἰς τον τίμιον και ζωοποιόν σταυρόν*, MPG 151, 124.

³⁸⁷ *Επιστολή Βαρνάβα*, Kraft 1961.

³⁸⁸ Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5.17, Maraval 2004, Σωζομενός Σαλαμίνιος Ερμείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 6.15. 9, Bidez και Hansen 1960.

³⁸⁹ Chuvin 1991, σ. 86.

παντοδαπῆς ἀσφαλείας τεῖχος, διαβόλου καιρία πληγή, δαιμόνων χαλινός... σταυρός τὸ ἐπάρατον σύμβολον, τὸ πᾶσι φευκτόν, τὸ πᾶσιν ἀπευκτόν, τὸ ἐπονείδιστον, ἴσχυσε, μετὰ τὸ τελεوتῆσαι τὸν σταυρωθέντα, πάντα εὐκόλως ἐργάσασθαι³⁹⁰.

Οἱ πρώτοι χριστιανοί, σύμφωνα με τὰ ἕως τώρα αρχαιολογικά και φιλολογικά δεδομένα, δεν ἔκαναν καμιά υλική απεικόνιση του εσταυρωμένου Ἰησοῦ, οὔτε του ἰδίου του σταυροῦ. Ο σταυρικός θάνατος του Ἰησοῦ ἦταν γι' αὐτοὺς κάτι το αποτρόπαιο και ανακαλούσε στη μνήμη τους τὰ πάθη του Κυρίου. Ο σταυρός στην *Καινὴ Διαθήκη* χρησιμοποιεῖται ως συνώνυμο της σταυρικής θυσίας του Ἰησοῦ, παρά ως σύμβολο αὐτοῦ καθαυτοῦ.

Το 2^ο αἰ., ο χριστιανὸς απολογητὴς Μινούκιος Φήλιξ, στην απολογία του που φέρει τον τίτλο *Οκτάβιος και Καϊκίλιος*, αναφέρει: «Εμεῖς δε λατρεύουμε σταυρούς, οὔτε τους επιθυμοῦμε. Εσεῖς (δηλ. οἱ ἐθνικοὶ) εὐλογεῖτε θεοὺς ἀπὸ ξύλο, λατρεύετε ξύλινους σταυρούς, ἴσως ως μέρη των θεῶν σας. Τα νικηφόρα τρόπαιά σας δε μιμούνται μόνο την εμφάνιση ενός σταυροῦ, ἀλλὰ ἐπίσης την εμφάνιση ενός ἀνδρός προσηλωμένου σ' αὐτόν»³⁹¹.

Ο ἱερώνυμος Ἱεροσολύμων διαβεβαιώνει ἐπίσης πως οἱ χριστιανοὶ οὐχ ὡς θεὸν τὸν σταυρὸν ἀσπαζόμεθα, ἀλλὰ δεικνύντες τὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν γνησίαν πρὸς τὸν σταυρωθέντα διάθεσιν³⁹² και παραπονιέται για τὴ δύστυχη δεισιδαίμονα γυναῖκα που φορώντας σταυροῦς-λειψανοθήκες αισθάνεται πιο θρησκευόμενη³⁹³ (εἰκ. 34).

Θαυμαστόν περίαπτον ο σταυρός³⁹⁴. Οἱ σταυροὶ που χρησιμοποιούνταν ως ἐγκόλπια-φυλακτά ἀπὸ τον 5^ο ἕως και τον 7^ο αἰῶνα κατασκευάζονταν ἀπὸ πολύτιμα μέταλλα, χρυσὸ και ἀσήμι, ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ κράματα του χαλκού (εἰκ. 35). Γράφει ο Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων: ...καὶ ταῦτα πρὸς τοὺς μάρτυρας λέξασα, σταυρὸν χρύσειον λίθοις διαυγέσιν καὶ τιμίοις λάμποντα ἀπὸ τοῦ τραχήλου τοῦ νέου περὶ τὸ στῆθος ἤωρῆσεν, τοῦτον φύλακα τοῦ δοθέντος αὐτῷ παρασχοῦσα φωτίσματος...σταυροῦ δηλονότι τοῦ τῆς νίκης δοτῆρος καὶ φύλακος τὸν οἰκέτον προσκυνητὴν πάλιν ῥωννύοντος, καὶ νίκην κατὰ τοῦ σκότους παρέχοντος³⁹⁵.

Απὸ τὴν ἀνάπτυξη της λατρείας των λειψάνων και μετὰ, οἱ ἀπλοὶ σταυροὶ μετατράπηκαν σε λειψανοθήκες. Χυτοί, σε δίθυρες μήτρες ἀπὸ πέτρα ἢ ἀπὸ πηλό, οἱ σταυροὶ εἶχαν σχετικὰ μικρὸ μέγεθος και στο ἐπάνω μέρος της κάθετης κεραίας τους σχηματιζόταν συμφυῆς κρίκος ἢ δακτύλιος συγκρατούμενος με πείρο, για τὴν ἀνάρτησή τους σε αλυσίδα³⁹⁶. Σταυροῦς-λειψανοθήκες ἐννοεῖ και ο Ἰωάννης ο Χρυσόστομος σε ἓνα χωρίο του: Αὐτὸ δὲ τὸ ξύλον ἔκεῖνο, ἔνθα τὸ ἅγιον ἐτάφη σῶμα καὶ ἀνεσκολοπίσθη, πῶς ἐστὶ περιμάχητον ἅπασιν; καὶ μικρόν τι λαμβάνοντες ἐξ ἐκείνου πολλοί, καὶ χρυσῷ κατακλείοντες, καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες τῶν τραχήλων

³⁹⁰ Ἰωάννης ο Χρυσόστομος, *Πρὸς Ἰουδαίους και Ἕλληνας*, MPG 48, 827.

³⁹¹ Μινούκιος Φήλιξ, *Οκτάβιος και Καϊκίλιος (Octavius)*, MPL 24, Glover και Rendall 1931.

³⁹² ἱερώνυμος Ἱεροσολύμων, *Διάλογος περὶ σταυροῦ*, MPG 40, 865.

³⁹³ ἱερώνυμος Ἱεροσολύμων, *Σχόλια εἰς τὸ Εὐαγγέλιον του Ματθαίου (Commentariorum in Evangelium S. Matthaei)*, MPL 26, 15-218.

³⁹⁴ Ἰωάννης ο Χρυσόστομος, *Περὶ τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι κατήχησις ἐσχάτη*, MPG 49, 223-40.

³⁹⁵ Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων, *Διήγησις θαυμάτων Κύρου και Ἰωάννου των σοφῶν αναργύρων*, MPG 87 Γ', 3569, Marcos 1975, σ. 241-400.

³⁹⁶ Για σταυροῦς-λειψανοθήκες, βλ. Marjanović-Vujović 1983, Pitarakis 1996, Καμπάνης 2001β, σ. 18-28.

ἔξαρθῶσι τῶν ἑαυτῶν καλλωπιζόμενοι, καίτοι καταδίκης σύμβολον τὸ ξύλον ἦν καὶ τιμωρίας...³⁹⁷.

Παρόλο που ο σταυρός από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες καθιερώθηκε ως το κατ' ἐξοχήν σύμβολο και φυλακτό, δεν πέρασε ούτε μια χρονική περίοδος που να μην ἐγινε αντικείμενο συζήτησης και προσπάθειας προπαγάνδας υπέρ αυτού. Μέχρι και το τέλος της ὕστερης αρχαιότητας (αλλά και αργότερα) διάφοροι εκκλησιαστικοί συγγραφείς προσπαθοῦσαν με πολύ πάθος να πείσουν τους χριστιανούς για τις πραγματικές ἀξίες και ἀρετές του σταυροῦ. Γράφει ο Ἰωάννης ο Δαμασκηνός: *...καὶ εἰ θέλεις γνῶναι, ἀγαπητέ, τὴν δύναμιν τοῦ σταυροῦ, ἄκουε, σταυρὸς χριστιανῶν ἐλπίς, σταυρὸς τυφλῶν ὁδηγός, σταυρὸς πεπλανημένων ὁδός, σταυρὸς χωλῶν βακτηρία, σταυρὸς πενήτων παραμυθία, σταυρὸς πλουσίων χαλινός, σταυρὸς ὑπερηφάνων καθαίρεσις, σταυρὸς τρόπαιον κατὰ δαιμόνων, σταυρὸς κατὰ διαβόλου νίκος, σταυρὸς ἀπόρων εὐπορία, σταυρὸς ἀπηλπισμένων ἐλπίς, σταυρὸς νεκρῶν ἀνάστασις, σταυρὸς πλεόντων κυβερνήτης, σταυρὸς χειμαζομένων λιμὴν, σταυρὸς πολεμουμένων τεῖχος, σταυρὸς πατὴρ ὀρφανῶν, σταυρὸς προστάτης χειρῶν, σταυρὸς ἀδίκων κριτής, σταυρὸς θλιβομένων ἄνεσις, σταυρὸς νηπίων φύλαξ, σταυρὸς φῶς τοῖς ἐν σκότει καθημένοις, σταυρὸς δούλων ἐλευθερία, σταυρὸς μοναζόντων ἄσκησις, σταυρὸς παρθένων σωφροσύνη, σταυρὸς ἱερέων χαρά, σταυρὸς Ἐκκλησίας θεμέλιος, σταυρὸς πεινόντων ἄρτος, σταυρὸς διψόντων πηγὴ, σταυρὸς γυμνῶν σκέπη...*³⁹⁸.

Στα ἀξιμούθια της πίστες (ἡ λατρεία των μαρτύρων και των ἁγίων)

Μια μορφή ἀπόδοσης λατρείας προς το Θεῖον ἦταν, ἀπὸ την αρχαιότητα ἤδη, ἡ μετάβαση σε ἱερούς τόπους, γνωστή ως ἱερὴ ἀποδημία ἢ προσκύνηση. Ἱεροὶ τόποι του Χριστιανισμοῦ, ἐκτὸς ἀπὸ τους τόπους της ἐπίγειας παρουσίας του Χριστοῦ, θεωρήθηκαν και οὗτοι τάφοι ἀποστόλων, ἁγίων και μαρτύρων³⁹⁹.

Στη χριστιανικὴ γραμματεία ο ὅρος *μάρτυς* προσδιορίζει τους ομολογητές της χριστιανικῆς πίστες, που με τους βασανισμούς και τὴ θανάτωσή τους, «μαρτυροῦσαν» δηλ. ομολογοῦσαν τὴν πίστη τους στο Χριστό, ευαγγελιζόμενοι τὴ νέα ἐσχατολογικὴ κατάσταση στην οποία εἰσήλθε ο κόσμος με τὴν ἐλευση του Κυρίου και τὴν ἐγκαθίδρυση της Ἐκκλησίας του⁴⁰⁰.

Ἡ ἐξαρση της λατρείας των μαρτυρικῶν λειψάνων οφείλεται στην πίστη ὅτι τα λείψανα αὐτὰ καθ' αὐτὰ εἶχαν τὴ δύναμη να μεταδίδουν σωτηρία και ἁγιασμό σε ὅτι ἐρχόταν σε ἐπαφὴ μαζί τους⁴⁰¹.

Ὅπως πολλά στοιχεῖα του Χριστιανισμοῦ θεωροῦνται συνέχεια του παγανιστικοῦ κόσμου, ἔτσι και τὸ φαινόμενο της λατρείας των ἱερῶν λειψάνων των ἁγίων, ἀποτελεῖ μετασχηματισμὸ της ἀπόδοσης λατρείας των νεκρῶν ἡρώων ἀπὸ τους ἐθνικούς. Ἡ λατρεία των λειψάνων βασίζεται στην πίστη ὅτι μέσα στους ἥρωες, τους προφῆτες, τους μεσσίες και τους ἁγίους, δρᾷ μια ιδιαίτερη δύναμη, ἡ οποία παραμένει ἐνεργὴ και μετὰ τὸ θάνατό τους. Εὐρεία λατρεία λειψάνων υπήρχε σε ἀρκετές προχριστιανικὲς «ἀνώτερες θρησκείες».

³⁹⁷ Ἰωάννης ο Χρυσόστομος, *Προς Ἰουδαίους και Ἕλληνας*, MPG 48, 826-27.

³⁹⁸ Ἰωάννης ο Δαμασκηνός, *Περὶ των ἁγίων εικόνων*, MPG 94, 368.

³⁹⁹ Για τα προσκυνηματικά ταξίδια, βλ. Musurillo 1972, Dillon 1997, Elsner και Rutherford 2007, Frank 2000, Frankfurter 1998, Hunt 1982, Talbot 2002, σ. 153-73, Turner 1978.

⁴⁰⁰ Για τους μάρτυρες και τα μαρτύρια, βλ. Boyarin 1999, Dam 1993, Frend 1967, Grig 2004, Leemans 2010.

⁴⁰¹ Για τὴ λατρεία των μαρτυρικῶν λειψάνων, βλ. Klein 2011, σ. 55-68, Krueger 2011, σ. 5-18, Majeska 1974, σ. 361-66, Mango 1990, σ. 51-62., Ousterhout 1990, Vikar 1982, του ἰδίου 1995, σ. 377-88.

Ο Ιουδαϊσμός δεν είχε λατρεία λειψάνων. Και πώς θα μπορούσε να αναπτυχθεί σ' ένα λαό, στα ιερά κείμενα του οποίου επιτάσσεται: «Όποιος αγγίζει νεκρό, θα είναι ακάθαρτος για επτά ημέρες;». Ωστόσο στην *Πεντάτευχο* απαντά εν μέρει και λατρεία λειψάνων. Ο Μωυσής όταν παρέλαβε από την Αίγυπτο το σώμα του Ιωσήφ, *πανταχοῦ δὲ συμπαραῖν τῷ λαῷ τὸ σῶμα καὶ ἦγετο μετ' ἐπιμελείας ὡς ἀγαθόν τι καὶ ἀνεξίκακον φυλακτῆριον ἀσφαλὲς τῶν ἐξήκοντα μυριάδων*⁴⁰².

Για τους αρχαίους Έλληνες, οι ήρωες ήταν οι γενναίοι του πανάρχαιου παρελθόντος, νικητές σε μάχες, σε αγωνίσματα, ήταν ηγεμόνες, βασιλείς, τις περισσότερες φορές μυθικά πρόσωπα, τα οποία ωστόσο σχεδόν όλοι θεωρούσαν πραγματικούς ανθρώπους. Σε αυτούς απέδιδαν την ίδρυση ναών και πόλεων, όλους τους σημαντικούς θεσμούς· σε αυτούς απέδιδαν την καταγωγή τους γένη ευγενών, ο Όμηρος τους ύμνησε και παντού πίστευαν ότι είχαν στην κατοχή τους τα λείψανα τους⁴⁰³.

Για πολλούς ήρωες πίστευαν πως γιάτρευαν και αρρώστιες. Η ομοιότητα των αρχαίων ηρώων με τους αγίους της Εκκλησίας είναι εμφανής. Η δύναμη των αγίων είναι δεμένη με τα λείψανά τους, και όπως ακριβώς τα λείψανα των αγίων μεταφέρονταν από το ένα μέρος στο άλλο, το ίδιο γινόταν και με τους ήρωες. Ακόμα, όπως το μαντείο των Δελφών καθιέρωνε λατρεία σε ένα νεκρό που τα λείψανά του παρουσίαζαν να έχουν υπερφυσική δύναμη, έτσι και οι χριστιανοί καθιέρωναν επίσημα έναν καινούργιο άγιο. Αναφέρει σχετικά ο Πλούταρχος: *Μενάνδρου δέ τινος ἐν Βάκτροις ἐπικεικῶς βασιλεύσαντος εἶπ' ἀποθανόντος ἐπὶ τοῦ στρατοπέδου, τὴν μὲν ἄλλην ἐποίησαντο κηδεῖαν κατὰ τὸ κοινὸν αἱ πόλεις, περὶ δὲ τῶν λειψάνων αὐτοῦ καταστάντες εἰς ἄγωνα μόλις συνέβησαν νειμάμενοι μέρος ἴσον τῆς τέφρας ἀπελθεῖν καὶ γενέσθαι μνημεῖα παρὰ πασὶ τ' ἄνδρσι*⁴⁰⁴.

Για να μπορεί η λατρεία των λειψάνων να δώσει ικανοποιητικά αποτελέσματα, χρειαζόταν η Εκκλησία με μια συνεχή και ακούραστα επαναλαμβανόμενη δράση να είναι σε θέση να διατηρεί στον ίδιο βαθμό τη λαϊκή ευπιστία, πείθοντας το λαό ότι έπρεπε να γίνει δεκτό το θαύμα που του προσέφερε, χωρίς αμφισβητήσεις, χωρίς να υπάρχει λόγος να εξηγηθεί και χωρίς να συμφωνεί με τη λογική και την κοινή αντίληψη⁴⁰⁵. Έτσι, από το γεγονός ότι το υπερφυσικό έπαιρνε το χαρακτήρα φυσικού φαινομένου, ο τομέας της εφαρμογής του πλάταινε παράδοξα. Από τη στιγμή που κάθε ύλη ήταν σε θέση να δημιουργήσει θαύματα, θεωρούνταν τελείως περιττό να ζητήσουν να μάθουν αν αυτά είχαν την επιβεβαίωση της Εκκλησίας. Τις περισσότερες φορές μάλιστα δεν ενδιαφέρονταν ούτε να τα διαπιστώσουν με τα δικά τους μάτια. Αρκούσε να τα πληροφορηθούν από ανθρώπους καλά «πληροφορημένους», ή να έχουν ακούσει να τα λένε «οι παλαιοί»⁴⁰⁶.

Η ροή των χριστιανών προς την αγία πόλη, την Ιερουσαλήμ, για να προσκυνήσουν τον τόπο, όπου γεννήθηκε η θρησκεία τους, είχε αρχίσει πριν από την εποχή του Κωνσταντίνου⁴⁰⁷. Ο προσκυνηματικός τουρισμός δεν έτρεφε κανένα σεβασμό για την αγιότητα και έκανε τις πόλεις των Αγίων Τόπων να μοιάζουν λιγότερο ιερές: «Μη φανταστείς πως η πίστη σου υστερεί επειδή δεν έχεις δει την Ιερουσαλήμ»,

⁴⁰² *Εξοδος* 13, 19.

⁴⁰³ Μια αρκετά ολοκληρωμένη μελέτη επί του θέματος είναι του Farnell 1921, βλ. επίσης, Nock 1944, σ. 141-74, Hägg 1999.

⁴⁰⁴ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Πολιτικά παραγγέλματα*, 28.

⁴⁰⁵ Denzey 2008.

⁴⁰⁶ Φυτράκης 1955, Brown 1971, σ. 80-101.

⁴⁰⁷ Γαλάβαρης 2002, σ. 59-73, Walker 1990.

έγραφε ο Ιερώνυμος Ιεροσολύμων με πίκρα στον Παυλίνο της Νόλλας το 394 «και μη νομίσεις πως είμαστε καλύτεροί σου γιατί ζούμε εδώ... Αν η περιοχή της Σταύρωσης και της Ανάστασης δε βρισκόταν σε μια τρομαχτικά πολυάνθρωπη πόλη με τα κυβερνητικά της κτίρια, τους στρατώνες της, τις πόρνες της, τα μπουλούκια των θεατρίνων, τους γελωτοποιούς και όλους τους άλλους που μαζεύονται σε κάθε πόλη ή αν ήταν τόπος μόνο για μοναχούς, τότε ασφαλώς όλοι οι μοναχοί του κόσμου έπρεπε να εγκατασταθούν εδώ. Τώρα όμως κάνει τη μεγαλύτερη βλακεία, όποιος απαρνηθεί τον κόσμο, φύγει από την πατρική γη, εγκαταλείψει τις πόλεις και πάρει το σχήμα μόνο και μόνο για να ζήσει μακριά από την πατρίδα του... η πόλη είναι γεμάτη από κάθε λογής ανθρώπους, υπάρχει τέτοιος συνωστισμός ανδρών και γυναικών που, αν σε άλλα μέρη μπορείς να αποφύγεις ορισμένα πράγματα, εδώ πρέπει να ανεχτείς τα πάντα»⁴⁰⁸.

Φεύγοντας οι πιστοί έπρεπε να πάρουν μαζί τους κάποιο αναμνηστικό, αλλά όχι οτιδήποτε. Έπρεπε να είναι κάτι που να αποτελεί απτή απόδειξη της ιερότητας των τόπων που είχαν επισκεφθεί. Οι προσκυνητές συνέλλεγαν με ενθουσιασμό πετραδάκια και χώμα από καθαγιασμένες περιοχές, καρπούς και κλαράκια από ιερά σπήλαια, λίγο νερό από το ρυάκι, όπου είχε κάποτε σβήσει τη δίψα του κάποιος άγιος, ή λίγη χλόη από αυτήν, που είχαν πατήσει τα πόδια του. Στο ιερό της Αναλήψεως πάνω στο Όρος των Ελαιών, όπου ένα σημείο του δαπέδου είχε μείνει χωρίς πλάκες για να μη χαθεί το τελευταίο αποτύπωμα των ποδιών του Ιησού, πριν από τη θαυματουργή του αναχώρηση, τόσο πολλοί επισκέπτες έπαιρναν λίγο χώμα, ώστε οι φύλακες του χώρου έπρεπε να το αντικαθιστούν συνεχώς. Μερικοί έψαχναν για κάτι καλύτερο, όπως ο κυνηγός αναμνηστικών, ο οποίος απήλθε με το σημαντικότερο έπαθλο όλων των εποχών, μια σχίζα του Τιμίου Σταυρού: τη Μ. Παρασκευή, όταν οι πιστοί είχαν την άδεια να πλησιάσουν και να φιλήσουν το ξύλο, κατάφερε να κόψει ένα κομμάτι με τα δόντια του. Από τότε, άγρυπνοι διάκονοι έστεκαν εκεί φρουροί για να είναι βέβαιοι ότι κάτι τέτοιο δε θα επαναληφθεί⁴⁰⁹.

Σε μοναστήρι της Φάρβας, βόρεια της Ρώμης, υπάρχει ολόκληρη συλλογή από αναμνηστικά των Αγίων Τόπων, η οποία δημιουργήθηκε προφανώς από τους μοναχούς που ίδρυσαν τη μονή, μια ομάδα που ήρθε στα τέλη του 7^{ου} αι. από την Ανατολή. Τα διάφορα δείγματα βρίσκονται μέχρι σήμερα σε μικρά μεταξωτά σακουλάκια, αλλά αρχικά ήταν τυλιγμένα μέσα σε κομμάτια από λευκό ύφασμα, προσεκτικά δεμένα και με ετικέτα. Ορισμένες από τις ετικέτες υπάρχουν ακόμη, και μπορούμε να διαβάσουμε επιγραφές όπως «Από το Γολγοθά», «από το βράχο του Όρους των Ελαιών», «από το τραπέζι του Μυστικού Δείπνου», «από τον τάφο του Κυρίου ημών», «Κλαδί από το δέντρο που προμήθευσε το ραβδί με το οποίο ο Μωσής χώρισε την Ερυθρά Θάλασσα». Ένα σακουλάκι περιέχει λίγο κοκκινωπό χώμα που περιγράφεται ως «Χώμα ποτισμένο με το αίμα του Χριστού», ένα άλλο περιέχει μερικά τεμάχια γύψου, τα οποία προέρχονται από το «σημείο όπου ο Άγγελος ανήγγειλε την Κοίμηση της Θεοτόκου» (προφανώς από το σπίτι στη Γεθσημανή που υποτίθεται ήταν το σπίτι της), άλλο ένα λίγες φλούδες ξύλου «από το δέντρο του Παραδείσου». Ένα σακουλάκι περιέχει γυάλινο φιαλίδιο γεμάτο λάδι του Μ. Σαββάτου από την Ιερουσαλήμ, από το καντήλι του Πανάγιου Τάφου⁴¹⁰.

Αυτό το τελευταίο είναι αντιπροσωπευτικό δείγμα αναμνηστικού των Αγίων Τόπων: λίγες σταγόνες λάδι από τα χιλιάδες καντήλια που έκαιγαν στους τάφους των διαφόρων αγίων και μαρτύρων. Για τη μεταφορά του πολύτιμου αυτού υγρού οι

⁴⁰⁸ Βλ. Casson 2003, σ. 410.

⁴⁰⁹ Casson 2003, σ. 406.

⁴¹⁰ Τα στοιχεία προέρχονται από το βιβλίο του Casson 2003, σ. 406.

επισκέπτες μπορούσαν να προμηθευτούν ειδικά δοχεία, μικροσκοπικά φιαλίδια διακοσμημένα με τις αρμόζουσες παραστάσεις και επιγραφές. Για τον εύπορο προσκυνητή υπήρχαν ασημένιες φιάλες όμορφα διακοσμημένες και από τις δύο πλευρές με ανάγλυφες παραστάσεις από την *Καινή Διαθήκη* (εικ. 36): ο Ευαγγελισμός, η Κατάθεση της εσθήτος της Θεοτόκου, η Γέννηση, η προσκύνηση των Μάγων, η Βάπτισμα, η Σταύρωση, η Ανάσταση, η Ανάληψη⁴¹¹, ενώ οι λιγότερο εύποροι αγόραζαν φτηνές άτεχνες πήλινες φιάλες που έβγαιναν κατά χιλιάδες από καλούπια⁴¹² (εικ. 37). Η λέξη ευλογία που συναντάμε πάνω τους έχει ιδιαίτερη σημασία. Φανερώνει ότι αυτά τα αντικείμενα δεν ήταν απλά αναμνηστικά δοχεία, αλλά και φυλακτά: κρεμασμένα στο λαιμό με κορδόνι εξασφάλιζαν, διαμέσου της ευλογίας του αγίου, την καλή τύχη του φέροντος (εικ. 38). Σύμφωνα με τον Θεοδώρητο Κύρου⁴¹³, κάθε μοναχός είχε ως φυλακτήριο *ληκόθιον έλαιου τών μαρτύρων όπερ παρά πολλών μαρτύρων είχε συλλεγεῖ*. Για όσους ήθελαν φυλακτό πιο μικρό από τη φιάλη υπήρχαν πήλινα μετάλλια–σφραγίδες με επιγραφή και ανάλογη παράσταση (εικ. 39).

Οι Άγιοι Τόποι δεν ήταν ο μοναδικός προορισμός των προσκυνητών. Σε όλο τον κόσμο της Μεσογείου οι άγιοι άνδρες και γυναίκες, εν ζωή ή κεκοιμημένοι, αποτέλεσαν πόλο έλξης, όπως η περίπτωση του Συμεών του Στυλίτη στη Συρία⁴¹⁴. Ο συνηθέστερος λόγος για την πραγματοποίηση ενός τέτοιου ταξιδιού ήταν η ανάγκη για θεραπεία από κάποια πάθηση που μπορούσε να επιτευχθεί με την προσφορά αφιερωμάτων ή με τη μεταφορά κάποιου πήλινου φυλακτού ή ευλογίας με άγιο νερό ή λάδι. Από αυτήν την πρακτική προέκυψε και η ευρύτατα διαδεδομένη ζήτηση για λείψανα αγίων και μαρτύρων μια τάση που δεν απόφυγε κάποια επικριτικά σχόλια. Ο Συμεών ο Στυλίτης υπήρξε ένας από τους διασημότερους αγίους του 5^{ου} αι. και οφείλει τη φήμη του εν μέρει στην ασυνήθιστη και ακραία μορφή ασκητισμού, διότι καθόταν στην κορυφή ενός κίονα. «Καθώς η φήμη του εξαπλωνόταν προς όλες τις κατευθύνσεις, άνθρωποι από όλα τα μέρη του κόσμου έσπευδαν προς εκείνον, όχι μόνο όσοι έμεναν εκεί κοντά, αλλά και εκείνοι που έμεναν σε απόσταση πολλών ημερών. Κάποιοι έφερναν ανθρώπους που είχαν εξασθενήσει σωματικά, άλλοι αποζητούσαν την επαναφορά της υγείας των αρρώστων, ενώ άλλοι ζητούσαν βοήθεια να γίνουν πατέρες και επιζητούσαν να πάρουν από εκείνον, όσα δε μπορούσαν να επιτύχουν με φυσικά μέσα»⁴¹⁵.

Στο ακόλουθο απόσπασμα, ο Αυγουστίνος Ιπώνος αφηγείται τη μεταφορά ενός είδους ενθυμίου από τη βόρεια Αφρική και τα επακόλουθά της. Μια χούφτα χώματος από την Παλαιστίνη αποτελεί ένα προφανές ενθύμιο, στην κυριολεξία ένα κομμάτι των Αγίων Τόπων, αλλά συγχρόνως αποτελεί μια περίεργη επιλογή, διότι η συνάρτησή του με το Χριστό είναι τόσο απόμακρη και γενική. Σε κάθε περίπτωση, «παρουσία του Χριστού επί της γης φαίνεται ότι είχε αγιάσει όχι μόνο τους συγκεκριμένους χώρους, όπου έζησε και πέθανε, αλλά και το ίδιο το χώμα ολόκληρης της χώρας». Ενδιαφέρον παρουσιάζει η στάση του Αυγουστίνου. Ανέχθηκε και μάλιστα ενέκρινε τη μεταφορά χώματος από τους Αγίους Τόπους ως ένα είδος φυλακτού από τα κακά πνεύματα και ως θεραπευτικό βάλσαμο: «Ένας

⁴¹¹ Βλ. τις ασημένιες ευλογίες από την Μόντζα, Conti 1983, Grabar 1958.

⁴¹² Metzger 1981, Καμπάνης 2001β, σ.15-35.

⁴¹³ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, MPG 82, 1441, Cavinet και Leroy-Molingen 1977-79.

⁴¹⁴ Delehay 1923.

⁴¹⁵ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, MPG 82, 26.11-12, Cavinet και Leroy-Molingen 1977-79.

άνδρας που ανήκε στην τάξη των δημάρχων και ονομαζόταν Εσπέριος κατοικούσε κοντά μας. Είχε ένα κτήμα στην περιοχή Φουσάλα, που λέγεται Ζουμπέντι. Όταν ανακάλυψε, λόγω των προβλημάτων που αντιμετώπιζε με τα ζώα και τους δούλους του, ότι ο οίκος του υπέφερε λόγω της βλαπτικής επιρροής κακών πνευμάτων, ρώτησε τους ιερείς μας, κατά την απουσία μου, εάν κάποιος από αυτούς μπορούσε να έλθει στο σπίτι του και να προσευχηθεί για την εκδίωξη των πνευμάτων. Ένας από αυτούς πήγε και έκανε την προσφορά της θυσίας του σώματος του Χριστού, προσευχόμενος με όλες του τις δυνάμεις να παύσει αυτή η ενόχληση και με τη χάρη του Θεού αυτή πράγματι έπαυσε αμέσως. Επίσης, κάποιος φίλος είχε δώσει στον Εσπέριο λίγο άγιο χώμα, το οποίο είχε φέρει από την Ιερουσαλήμ, όπου ετάφη ο Χριστός και αναστήθηκε έπειτα από τρεις μέρες, και ο Εσπέριος το κρέμασε στο υπνοδωμάτιό του για να είναι βέβαιος ότι και ο ίδιος δε θα πάθαινε κάτι κακό. Τότε αφού η οικία του είχε απαλλαγεί από αυτήν την ενόχληση, σκέφθηκε τι θα μπορούσε να κάνει αυτό το χώμα. Εκείνη την εποχή έτυχε να βρισκόμαστε στην περιοχή εγώ και ένας αδελφός μου, ο Μαξιμίνος, επίσκοπος της εκκλησίας στη Σινίτα. Ο Εσπέριος μας προσκάλεσε και εμείς πήγαμε. Όταν μας αφηγήθηκε όλη την ιστορία, έκανε την ακόλουθη παράκληση, το χώμα να ταφεί σε κάποιο σημείο και εκεί να ιδρυθεί ένας χώρος προσευχής, στον οποίο να συναθροίζονται οι χριστιανοί και να δοξάζουν τον Θεό. Εμείς δε φέραμε αντίρρηση και έγινε αυτό που ζήτησε. Υπήρχε εκεί ένας νεαρός χωρικός που ήταν παράλυτος. Όταν έμαθε για αυτό ζήτησε από τους γονείς του να τον μεταφέρουν σε αυτό τον ιερό χώρο χωρίς χρονοτριβή. Όταν τον μετέφεραν εκεί, προσευχήθηκε και χωρίς καθυστέρηση έφυγε από εκεί υγιής πατώντας στα δυο του πόδια»⁴¹⁶.

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στο έργο του, *Εγκώμιον εις την αγίαν μάρτυρα Δροσίδαν* παρατηρεί: *Ὅσα γὰρ οὐκ ἰσχύει πλοῦτος καὶ χρυσίον, τσαῦτα ἰσχύει μαρτύρων λείψανα. Χρυσίον μὲν γὰρ οὔτε νόσον ἀπήλασε πώποτε, οὔτε θάνατον ἐφυγάδεν, μαρτύρων δὲ ὅστις ἄμφοτερά ταῦτα ἐφγάσαστο*⁴¹⁷.

Η σφοδρή επιθυμία για την απόκτηση λειψάνων είχε σαν αποτέλεσμα να παρατηρηθούν ορισμένες υπερβολές στην Ανατολή, κυρίως στη Συρία. Υπάρχουν περιπτώσεις που οι χριστιανοί με συμπλοκές και σκληρούς αγώνες προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν λείψανα μαρτύρων και αγίων. Έτσι όταν πέθανε ο μοναχός Μάρων στην έρημο της Συρίας, οι κάτοικοι μιας κωμόπολης επιτέθηκαν εναντίον κατοίκων γειτονικών χωριών και απέκτησαν το πολύτιμο λείψανο⁴¹⁸. Όταν επίσης οι κάτοικοι της περιοχής, όπου ασκήτευε ο μοναχός Ιάκωβος, πληροφορήθηκαν ότι ο μοναχός ήταν βαριά άρρωστος, συγκρούστηκαν με άλλους για να αποκτήσουν το σώμα του μισοπεθαμένου Ιακώβου⁴¹⁹.

Μετά το θάνατο του Συμεών του Στυλίτη εξακόσιοι στρατιώτες φρουρούσαν το λείψανό του, για να μη το κλέψουν οι Αντιοχείς.

Ωστόσο, το όλο θέμα ήταν τόσο απεχθές, ώστε ακόμη και μέσα από την Εκκλησία ξεσηκώθηκαν διαμαρτυρίες εναντίον των «τεφρολατρών και των ειδωλολατρών». Με τη μεγαλύτερη σφοδρότητα συνέβη αυτό στις αρχές του 5ου αιώνα από τον Γαλάτη

⁴¹⁶ Αυγουστίνος επίσκοπος Ιπώνος, *Η Πολιτεία του Θεού (De Civitas Dei)*, 22.8.

⁴¹⁷ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εγκώμιον εις την αγίαν μάρτυρα Δροσίδαν*, MPG 50, 689.

⁴¹⁸ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, MPG 82, 1420A, B: *ο πόλεμος περί του σώματος τοις γειτονεύουσι συνέστη σφοδρός*, Cavinet και Leroy-Molingen 1977-79.

⁴¹⁹ Στο ίδιο, MPG 82, 1432C: *Παμπόλλων γαρ χωρίων συναθροισθέντων αρπασομένων το σώμα το νικηφόρον, καθήστο διχόθεν βαλλόμενος...*

ιερέα Βιγιλάντιο, τον οποίο υποστήριξαν και επίσκοποι της πατρίδας του, αλλά ο εκκλησιαστικός διδάσκαλος Ιερώνυμος Σωφρόνιος, προφανώς για εντελώς προσωπικούς λόγους, του επιτέθηκε και τον γκρέμισε στη δυσμένεια. «Γιατί δεν σας αρκεί να επιδεικνύετε απλώς μεγάλο σεβασμό, αλλά πρέπει και να λατρεύετε εκείνα που περιφέρετε μέσα σε ένα μικρό κιβώτιο;...γιατί ασπάζεσθε και λατρεύετε μια σκόνη τυλιγμένη σε ένα λινό ύφασμα;...παρατηρούμε κάτι που είναι ουσιαστικά μια παγανιστική τελετουργία...όσο ακόμη λάμπει ο ήλιος, ανάβουν ένα τεράστιο αριθμό κεριών και παντού ασπάζονται και λατρεύουν μια μικρή ποσότητα σκόνης, τυλιγμένη σε ένα λινό ύφασμα, μέσα σε ένα βαρύτιμο κιβωτίδιο. Αυτού του είδους οι άνθρωποι αποδίδουν μεγάλες τιμές στους ευλογημένους μάρτυρες...άνθρωπε παράφρονα ποιος λάτρεψε ποτέ τους μάρτυρες; Ποιος σκέφθηκε ότι ένας άνθρωπος είναι θεός;»⁴²⁰.

Η τιμητική προσκύνηση των λειψάνων βασίζεται στο δόγμα της ενανθρώπισης του δεύτερου προσώπου της Αγίας Τριάδας. Ο Χριστός έγινε τέλειος άνθρωπος, για να θεώσει ολόκληρη την ανθρώπινη φύση. Η άκτιστη ενέργεια της θεώσεως επεκτείνεται σε όλο το «σώμα του Χριστού», την κοινωνία των αγίων που είναι η Εκκλησία. Η εκθεωτική αυτή ενέργεια παραμένει στα σώματα των αγίων και μετά το θάνατό τους και κάνει τα λείψανά τους πνευματοφόρα, ζωοποιά και πηγή θαυμάτων. Γι' αυτό και ο Κύριλλος Ιεροσολύμων, εξηγώντας τη χάρη που εκπορεύεται από τα λείψανα των αγίων, παρατηρεί ότι *ἔγκειται τις δυνάμεις τῶ τῶν ἁγίων σώματι διὰ τὴν ἐν τοσούτοις ἔτεσιν ἐνοικήσασαν ἐν αὐτῷ δικαίαν ψυχὴν, ἧς ὑπηρετήμα γέγονεν*, και αναφέρει τα σουδάρια και σιμικίνθια των αποστόλων, τα οποία από την επαφή με τα άγια σώματά τους έπαιρναν τόση δύναμη και χάρη, ώστε *τῶν σωμάτων ἀπτόμενα τῶν νοσούντων ἤγειρε τοὺς ἀσθενεῖς*⁴²¹.

Λατρεία αποδίδονταν μόνο στην Αγία Τριάδα, ενώ στα λείψανα τιμή, προσκύνηση και σεβασμός που κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας δικαιολογούνταν από τα θαύματα που γίνονταν. Γι' αυτό με την 7^η Οικουμενική Σύνοδο (787) επισημοποιήθηκε η διδασκαλία του Ιωάννη Δαμασκηνού, κατά την οποία τα λείψανα των αγίων δόθηκαν από το Θεό για τη σωτηρία των χριστιανών.

⁴²⁰ Ιερώνυμος Ευσέβιος Σωφρόνιος, *Κατὰ Βιγιλαντίου (Contra Vigilantium)*, MPL 23, 342-3.

⁴²¹ Κύριλλος Ιεροσολύμων, *Περὶ φωτιζομένων*, MPG 33, 1036B-1037A.

Γ' μέρος

ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΦΥΛΑΚΤΩΝ



Ο ΠΟΛΥΠΑΘΗΣ ΟΦΘΑΛΜΟΣ
ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΟΥ ΦΘΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΑΣΚΑΝΙΑΣ

Φθόνε Ατύχι. Η αρά αυτή χαραγμένη σε φυλακτό από σκούρο γκρι αχάτη του 3^{ου} αι, πλαισιώνει ολόσωμη παράσταση νεαρού άνδρα, τα πόδια του οποίου είναι δεμένα με χοντρό σκοινί. Τα χέρια του διπλωμένα ψηλά σφίγγουν το λαιμό του. Ένα μεγάλο φίδι περιστρέφεται σε όλο του το σώμα, ενώ του επιτίθενται διάφορα ζώα. Μία ίβις τσιμπάει τα μάτια του, ένας μικρός σκορπιός τον δαγκάνει στο κεφάλι, άλλος ένας στο φαλλό και ένας τρίτος στο αριστερό του πόδι. Σε κάθε αγκώνα των χεριών του κρέμεται από μία σαρανταποδαρούσα⁴²² (εικ. 40).

Η αιγιματική μορφή που χάραξε ο άγνωστος λιθογλύπτης γίνεται περισσότερο αντιληπτή από παρόμοια παράσταση που φιλοτέχνησε σε μωσαϊκό μιας ρωμαϊκής βίλας του 3^{ου} αι. στην Κεφαλονιά ο ψηφιδογράφος Κρατερός⁴²³ (εικ. 41). Στο κέντρο της παράστασης, εικονίζεται νεαρός άνδρας που δέχεται επίθεση από δύο ζεύγη άγριων θηρίων. Ένα λιοντάρι και ένας πάνθηρας από τα αριστερά, ενώ από τα δεξιά μία τίγρη και μία λεοπάρδαλη. Τα δύο πρώτα ζώα δαγκώνουν το νέο άνδρα στους ώμους και ξεσκίζουν με τα νύχια τους τις σάρκες της κοιλιάς και του στέρνου, ενώ τα άλλα δύο θηρία δαγκώνουν τους μηρούς του. Αίμα τρέχει από τις πληγές και από την ανοικτή κοιλιά διακρίνονται καθαρά τα σωθικά του. Τα δύο του χέρια κρατά διπλωμένα σφιχτά στο λαιμό, δίνοντας την εντύπωση μιας απεγνωσμένης προσπάθειας να αναπνεύσει. Το κεφάλι του στρέφεται απότομα προς τα δεξιά, ενώ ο πόνος και η αγωνία που νιώθει για το επερχόμενο τέλος είναι έκδηλα σε όλο του το πρόσωπο.

Σύμφωνα με την επιγραφή που συνοδεύει την όλη παράσταση, πρόκειται για προσωποποίηση του φθόνου, της διαβρωτικής εκείνης δύναμης που φωλιάζει στις ψυχές των ανθρώπων και εκδηλώνεται με τη ζήλια, τη μοχθηρία, την κακή προαίρεση, την κακοδαιμονία και τη θλίψη που προκαλεί η ευτυχία των άλλων.

«Ω Φθόνε της καταστρεπτικής σου συμπεριφοράς την εικόνα ζωγράφος ιστόρησε, την οποία ο Κρατερός τοποθέτησε σε ψηφιδωτό, όχι γιατί εσύ έχεις τιμηθεί από τους ανθρώπους, αλλά γιατί την ευτυχία των θνητών βασκαίνοντας, τούτο το σχήμα αποδέχθηκες. Σταμάτησε λοιπόν εδώ ενώπιον όλων, σταμάτησε εδώ άθλιε, για να προσφέρεις φρικτό παράδειγμα των αυτοκαταστρεφομένων φθονερών».

Η ίδια εικόνα του Φθόνου απαντά και σε χρυσό ανθρωπόμορφο περίαπτο του 3^{ου} αι.⁴²⁴ (εικ. 42). Η μορφή εικονίζεται μετωπικά, έχοντας τους ώμους σφιχτά στο σώμα και τα χέρια σφιγμένα στο λαιμό. Το κεφάλι του είναι ασυνήθιστα στρογγυλό με μεγάλα αυτιά και έντονα κυκλικά μάτια. Τα γεννητικά όργανα αποδίδονται υπερμεγέθη. Ένα φίδι τυλίγεται στο κάτω μέρος του σώματος, το κεφάλι του οποίου διακρίνεται πάνω από τη ζώνη που φορά στη μέση του. Το κάτω τμήμα του περιάπτου παρόλο που σήμερα είναι παραμορφωμένο, κατέληγε σε χειρονομία γνωστή ως *σύκο* ή *fica* στα λατινικά, μια συνηθισμένη αποτροπαϊκή χειρονομία κατά του φθόνου και της βασκανίας, η οποία σχηματίζεται κρατώντας τον αντίχειρα σφιγμένο ανάμεσα στο δείκτη και το μέσο. Περίαπτα με τη συγκεκριμένη χειρονομία

⁴²² Bonner 1950, σ. 97, 277, πίν. VII, εικ. 148.

⁴²³ Καλλιπολίτης 1961-62, σ. 1-11, Ασημακοπούλου-Ατζακά, 1973, σ. 218-19.

⁴²⁴ Segal 1983, σ. 135-36, πίν. XLII, εικ. 208.

των δακτύλων κυκλοφορούσαν και μεμονωμένα, ανεξάρτητα από τη μορφή του φθόνου, έχοντας όμως την ίδια έννοια. Κατασκευασμένα από διάφορα μέταλλα, αλλά και από ημιπολύτιμους λίθους, όπως αλάβαστρο ή κοράλλι (εικ. 43), κρέμονταν από ένα κρίκο ανάρτησης στο λαιμό των χρηστών.

Οι χειρονομίες ήταν ο πιο αυθόρμητος και άμεσος τρόπος απέναντι στην απειλή της βασκανίας, προσπαθώντας να προσελκύσουν το βλέμμα και να αποσπάσουν τη προσοχή του από το στόχο του. Η πίστη στη δύναμη των χειρονομιών αυτών ήταν τέτοια, ώστε απεικονιζόταν και στους τοίχους των σπιτιών και των δημοσίων κτιρίων. Όλες οι γνωστές χειρονομίες καταλήγουν σε οξύ σχήμα γιατί με τη διάταξη των δακτύλων μιμούνταν τα κέρατα των ζώων και εικόνιζαν συμβολικά την άμυνα κατά του βάσκανου οφθαλμού (εικ. 44).

Άλλη διαχρονική χειρονομία κατά της βασκανίας, εκτός του *σύκου*, με κακή φήμη πλέον, είναι η πρόταξη του μεσαίου δακτύλου. «Γέλαγε με τις έγνοιες και τις χαρές του πλήθους και ενίοτε και με τα δάκρυα τους, ενώ ο ίδιος την απειλούσα Τύχη την έστελνε μακριά και της έδειχνε το μεσαίο δάκτυλο», έγραφε ο Γιουβενάλης⁴²⁵. Οι Ρωμαίοι αποκαλούσαν το δάκτυλο αυτό αναιδή και ανόσιο, *impudicus* και *infamis*. Είναι αξιοσημείωτο ότι μερικές χειρονομίες έφτασαν μέχρι τις μέρες μας, προσλαμβάνοντας υβριστική χροιά, π.χ. το φάσκελο, γνωστό ως μούντζα, που εκφράζει βαθιά περιφρόνηση και κατάρρα για την αποπομπή και την εξαφάνιση κάποιου. Στους βυζαντινούς χρόνους, ο δικαστής προκειμένου να τιμωρήσει κάποιον για κάποιο παράπτωμα βουτούσε το χέρι του στη στάχτη και με ανοιχτή την παλάμη μουτζούρωνε το πρόσωπο του κατηγορούμενου, ως διαπόμπευση. Έτσι λοιπόν η ανοιχτή παλάμη κατέληξε να είναι προσβλητική και υποτιμητική χειρονομία, ενώ μεταγενέστερα τη χρησιμοποιούσαν για να ρίξουν ανάθεμα ή κατάρρα⁴²⁶.

Τόσο ο εγχάρακτος λίθος με τη μορφή του Φθόνου, όσο και το χρυσό ανθρωπόμορφο περίαπτο, είχαν ερμηνευθεί παλαιότερα ποικιλοτρόπως, αλλά η εικονογραφική τους ομοιότητα με το ψηφιδωτό της Κεφαλονιάς, οδήγησαν τη σύγχρονη έρευνα στην αναγνώρισή τους ως φιγούρες του Φθόνου⁴²⁷.

Πρόθεση των καλλιτεχνών δεν ήταν απλά η προσωποποίηση ενός ανθρώπινου συναισθήματος, αυτό του φθόνου, αλλά με ωμό ρεαλισμό και υπέρμετρη δραματικότητα, θέλησαν κυρίως να προβάλλουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι έπρεπε να παλέψουν σα θηρία, για να τον νικήσουν.

Ο προβληματισμός γύρω από τις έννοιες του φθόνου και της βασκανίας, είναι ένα θέμα που απασχόλησε από πολύ νωρίς τον αρχαίο κόσμο. Η έννοια της βασκανίας δια του βλέμματος⁴²⁸, μπορεί να πρωτοεμφανίστηκε στην Ανατολή, βρήκε όμως γόνιμο έδαφος στις δοξασίες των λαών της Μεσογείου, με τα έντονα συναισθήματα και την ακόμη εντονότερη τάση εξωτερίκευσής τους.

Ένα από τα παλαιότερα σωζόμενα ελληνικά κείμενα, που περιγράφει τη δύναμη του βάσκανου ματιού και δίνει μια επιφυλακτική εξήγηση για τις ενεχόμενες στη δράση του δυνάμεις, είναι τα *Αργοναυτικά* του Απολλώνιου του Ρόδιου⁴²⁹. Η Μήδεια, σε μεταγενέστερες εποχές την οποία θεώρησαν μάγισσα, στην προσπάθειά της να

⁴²⁵ Γουβενάλης Δέκιμος Ιούνιος, *Σάτυρες* (*Satura*), X.53, Green 1982, Clausen 1992.

⁴²⁶ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. *Βάσκανος οφθαλμός* 2010, σ. 25-32.

⁴²⁷ Αντίστοιχα παραδείγματα δημοσιεύτηκαν ως μουμιοποιημένες μορφές, κυνοκέφαλοι αιγυπτιακοί θεοί ή αιγυπτιακά ταφικά ειδώλια Ushabti, βλ. Bonner 1950, σ. 97, Marsall 1911, σ. 360, Ridder 1911, σ. 321, αρ. 1747, 1748, 1749, Cesnola 1879, πίν. VI.

⁴²⁸ Eisman 1972, σ. 210.

⁴²⁹ Απολλώνιος ο Ρόδιος, *Αργοναυτικά*, 4.1669 f.

βοηθήσει τον Ιάσωνα και τους συντρόφους του κατά την επιστροφή τους στην πατρίδα, παρεμβαίνει όταν απειλούνται από το χάλκινο τέρας τον Τάλω: «...και αφού έβαλε το κακό στο νου της και με το κακό της μάτι έριξε κατάρα στα μάτια του Τάλω... Πατέρα Δία, τρόμος με πιάνει και θαμπώνομαι σαν σκέφτομαι ότι ο φρικτός θάνατος μας βρίσκει όχι μόνον από αρρώστια ή από λαβωματιά, αλλά και από κάποιον που μας κάνει κακό από μακριά».

*Φθόνος τοίνυν μετὰ βασκανίας καὶ δυσμενείας, ...*⁴³⁰. Ο φθόνος αποτελούσε αναπόσπαστο και ουσιώδες μέρος της βασκανίας. Όπως αναφέρει ο Πλούταρχος στο έργο του *Συμποσιακά*⁴³¹, η αρνητική ενέργεια εκέμπονταν από τα μάτια των φθονερών ως είδωλα, γεμάτα μοχθηρία και βασκανία, τα οποία εισέρχονταν στα θύματα τους, διαταράσσοντας και κακοποιώντας το σώμα και τη σκέψη τους. Στο λόγο του *Περί φθόνου και μίσους*⁴³², ο ίδιος συγγραφέας αναφέρει ότι, ο φθόνος εμφανίζεται ως ένα αποκλειστικά ανθρώπινο πάθος, το χειρότερο από όλα τα κακά, χωρίς περιορισμούς που στρέφονταν ενάντια σε οτιδήποτε σπουδαίο και λαμπρό.

Ο Σύριος Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός τον 3^ο αι., στο έργο του *Αιθιοπικά*⁴³³, κατέγραψε τη δική του εκδοχή σχετικά με το φθόνο και τη βασκανία. Μέσα από το διάλογο που εκτυλίσσεται μεταξύ του ιερέα του Απόλλωνα Χαρική και του ιερέα της Ίσιδας Καλάσιρι, σχετικά με την ξαφνική αδιαθεσία της βασίλοπούλας της Αιθιοπίας Χαρίκλειας, περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο το κακό μάτι επιδρούσε στους ανθρώπους: «Ο αέρας που είναι διάχυτος γύρω μας διεισδύει ως τα βάθη του είναι μας, μέσα από τα μάτια, τη μύτη, το στόμα και τα υπόλοιπα ανοίγματα, κουβαλώντας μαζί του τις εξωτερικές επιρροές, και εναποθέτει μέσα μας τα πάθη με τα οποία έρχεται φορτωμένος από έξω. Έτσι, όταν κάποιος κοιτάξει με ζήλια κάτι όμορφο, γεμίζει τον περιβάλλοντα αέρα με αρνητική ενέργεια, και η γεμάτη πικρόχολη μοχθηρία ανάσα του, μεταδίδεται στο διπλανό του. Η πνοή αυτή, όντας λεπτοφυής, εισδύει ως τα κόκαλα και το μεδούλι, και έτσι συχνά ο φθόνος προκαλεί αδιαθεσία που σωστά αποκαλείται βασκανία».

Η χριστιανική θεολογία έδωσε μια άλλη διάσταση στη διερεύνηση του προβλήματος. Από την αρχή θεώρησε τη βασκανία ως δεισιδαιμονία που έμμεσα απέρριπτε την πίστη στη Θεία Πρόνοια και την απέδωσε στην επήρεια του πονηρού βλέμματος του διαβόλου και των δαιμόνων. Σύμφωνα με την *Αγία Γραφή* και την πατερική παράδοση, το ένα τρίτο των αγγέλων υπό την αρχηγία του Εωσφόρου, στράφηκαν εναντίον του Θεού ζηλεύοντας και φθονώντας το μεγαλείο Του, με αποτέλεσμα να διωχθούν από τους ουρανούς. Ο σατανάς ή διάβολος ήταν ο καθολικός φορέας του κακού στην ανθρωπότητα, στην επιβουλή του οποίου παραδόθηκε ο άνθρωπος ήδη από τον Κήπο της Εδέμ. Ο Βασίλειος Καισαρείας αναφέρει σχετικά: «Τι ήταν εκείνο που εξαγρίωσε τον αρχέκακο διάβολο στον πόλεμο εναντίον των ανθρώπων; Δεν ήταν ο φθόνος, δια του οποίου και απεδείχθη φανερά ότι είναι θεομάχος με το να δυσανασχετεί αφ' ενός εναντίον του Θεού για τη μεγάλη δωρεά του προς τον άνθρωπο και με το να εκδικείται αφ' ετέρου τον άνθρωπο, αφού δεν μπορούσε να εκδικηθεί το Θεό;»⁴³⁴.

Οι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας⁴³⁵, μπορεί να εξέφρασαν την έντονη αντίδρασή τους στην πεποίθηση ότι κάποιος άνθρωπος μπορούσε με τα μάτια του να

⁴³⁰ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί του ακούειν*, 5.1.

⁴³¹ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Συμποσιακά*, 5.7, 6 A.

⁴³² Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί φθόνου και μίσους*, 537, 3B.

⁴³³ Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός, *Αιθιοπικά ή τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν*, 7.1, 2-4.

⁴³⁴ Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλία περί φθόνου*, MPG 31, 376.

⁴³⁵ Dickie 1995, σ. 9-34.

προκαλέσει κακό σε κάποιον άλλο, δέχθηκαν όμως τη βασκανία και τις συνέπειές της, με τρόπο που θυμίζει έντονα την προγενέστερη ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Ο Βασίλειος Καισαρείας, στο λόγο του *Ομιλία περί φθόνου*⁴³⁶, για να καταλήξει στην άποψη ότι όλα όσα λέγονται δεν είναι παρά λαϊκές πίστεις που μεταφέρθηκαν από τις γριές στο γυναικείο κόσμο, αναπαράγει ουσιαστικά το έργο των προγενέστερών του, της θύραθεν γραμματείας : «Οι φθονεροί όμως, νομίζουν μερικοί, ότι και με μόνα τα μάτια προκαλούν τη ζημιά, ώστε μερικά σώματα που έχουν καλή υγεία και που λόγω της ακμής της ηλικίας έχουν φθάσει στην έπακρο ομορφιά να μααραζώνουν όταν από αυτούς βασκαίνονται και με μιας να χάνουν όλο το βάρος τους, σαν να απορρέει από τα μάτια καταστρεπτικό ρεύμα και να κακοποιεί και να καταστρέφει. Εγώ όμως απορρίπτω την εξήγηση αυτή, διότι είναι λαϊκή και έχει εισαχθεί κατά τρόπο μυστικό από τις γριές στο γυναικείο κόσμο»⁴³⁷.

Ο φθόνος, τόσο στα κείμενα του Βασιλείου Καισαρείας⁴³⁸, όσο και στου Ιωάννη του Χρυσοστόμου⁴³⁹, εμφανίζεται ως νεαρός άνδρας, το σώμα του οποίου είναι γεμάτο από πληγές και τραύματα, παραπέμποντάς μας στο ψηφιδωτό της Κεφαλονιάς. Τα συναισθήματα που νιώθει για τους συνανθρώπους του μοιάζουν με θηρία που τον δαγκάνουν και του ξεσκίζουν τις σάρκες και με φίδια που του τρώνε σιγά-σιγά τα σωθικά.

Ο φθονερός, σύμφωνα με τον Βασίλειο Καισαρείας, αναγνωρίζονταν από την ίδια του την εμφάνιση. Το βλέμμα του ήταν σκληρό και σκοτεινό, ενώ το πρόσωπό του πάντοτε σκυθρωπό⁴⁴⁰. Το πορτρέτο αυτό συμπληρώνεται και από άλλες σχετικές διηγήσεις της εποχής⁴⁴¹. Τα πόδια ήταν συνήθως κυρτά, ενώ οι ώμοι γέρνοντας μπροστά στο στήθος σχημάτιζαν καμπούρα. Το οστεωμένο πρόσωπο με τα σκαφτά μάγουλα και τη μυτερή μύτη είχε σχεδόν πάντα μισόκλειστο το στόμα με κρεμασμένη την κάτω γνάθο. Τα μικρά και βαθουλωτά μάτια, με τα ξηρά και ακίνητα βλέφαρα, έδειχναν την εσωτερική διάθεση και τη μοχθηρία που ένιωθε ο φθονερός προς τους συνανθρώπους του.

Τα χαρακτηριστικά αυτά περίπου απαντούν σε ανθρωπόμορφο περίαπτο της ελληνορωμαϊκής περιόδου⁴⁴² (εικ. 45). Κατασκευασμένο σε μήτρα από κράμα χαλκού, παριστάνεται νεαρός άνδρας με έντονη καμπούρα και υπερμεγέθη φαλλό. Το κεφάλι του είναι βυθισμένο στους ώμους και ελαφρά κρεμασμένο. Το άγριο πρόσωπο αποδίδεται ασύμμετρα, με μυτερό γένι και τεράστιο ανοικτό στόμα, σχηματίζοντας μορφασμό⁴⁴³. Τα χέρια του αποδίδονται πολύ λεπτά σε σχέση με τον υπερβολικά

⁴³⁶ Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλία περί φθόνου*, MPG 31, 371-86.

⁴³⁷ Στο ίδιο, 380.

⁴³⁸ Στο ίδιο, 373.

⁴³⁹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εις την Β' προς Κορινθίους επιστολήν*, MPG 61, 587, του ιδίου, *Περί φθόνου*, MPG 63, 677-82.

⁴⁴⁰ Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλία περί φθόνου*, MPG 31, 380-1.

⁴⁴¹ Βλ. Dunbabin και Dickie 1983, σ. 16-7, υποσ. 60, *Adamant.physiogn.* 1.12, υποσ. 61, *Adamant.physiogn.* 1.21, υποσ. 79, *Adamant.physiogn.* 2.16, Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Εις τους μακαρισμούς*, MPG 44, 1288B-C, Λιβάνιος, *Λόγοι (Declamationes)* 30.41, Forster 1900-13.

⁴⁴² Dunbabin και Dickie 1983, σ. 22.

⁴⁴³ Από την αρχαιότητα κιόλας, υπήρχε η πεποίθηση ότι η δυσμορφία και οι μορφασμοί του προσώπου είχαν την ιδιότητα να τρομοκρατούν και να απομακρύνουν τις κακοποιές επιδράσεις, κυρίως του φθόνου και της βασκανίας. Για τις αποτροπαϊκές ιδιότητες της δυσμορφίας μας πληροφορούν οι αρχαίες πηγές. Κατά τον Πολυδεύκη 7,108 τα «βασκάνια» των καμίνων των χαλκουργών ήταν «γελοία

μακρύ κορμό και τα πόδια. Διπλωμένα ψηλά, σφίγγουν το λαιμό του, σα να προσπαθεί να πνιγεί⁴⁴⁴. Στο πάνω μέρος των ώμων υπήρχε οπή για την ανάρτησή του σε αλυσίδα. Από τον τεράστιο φαλλό, όπου υπάρχει οπή, κρέμονταν πιθανώς tintinnabulum, μεταλλικό κουδουνάκι, το οποίο επίσης χρησιμοποιούνταν για την αποτροπή της βασκανίας⁴⁴⁵.

Ο Πλίνιος⁴⁴⁶, καταγράφοντας την καθημερινότητα των ανθρώπων της εποχής του αναφέρει ότι, για να αποτρέψουν την επήρεια του κακού ματιού από ένα παιδί, αρκούσε να διαγράψουν γύρω του ή πάνω από το κεφάλι του, τρεις κύκλους με ένα μεταλλικό κουδουνάκι. Το πιο γνωστό παράδειγμα προέρχεται από το Εσκουιλίνο της Ρώμης⁴⁴⁷ με την επιγραφή, *τοῖς ὁμασιν ὑποτέταγμαί*⁴⁴⁸. Τη χρήση των tintinnabulum εννοεί και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, όταν κατηγορεί τις μητέρες που για να προστατεύσουν τα παιδιά τους από κάθε κακό κρεμούσαν από τα χέρια τους κουδουνάκια με κόκκινη κλωστή⁴⁴⁹ (εικ. 46).

Ένας τύπος φυλακτού με προέλευση την αρχαία Αίγυπτο και ειδικότερα τη λατρεία του Όσιρι ήταν η lamella (εικ. 47). Κατασκευασμένη από χρυσό, άργυρο ή χαλκό, είχε σχήμα κυλινδρικό, πολλές φορές πλούσια διακοσμημένο. Στο εσωτερικό του κυλίνδρου τοποθετούνταν διπλωμένο έλασμα, πάνω στο οποίο γράφονταν οι ευχές του φυλακτού. Στην εικονογραφία, κυρίως στα πορτρέτα που διασώθηκαν στο Φαγιούμ της Αιγύπτου, εικονίζονται μικρά παιδιά φορώντας μια lamella στο λαιμό τους (εικ. 48). Ο τύπος αυτός του φυλακτού, κυριάρχησε σχεδόν σε όλη την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, περιέχοντας κείμενα που δεν αναφέρονταν αποκλειστικά στη βασκανία, αλλά και σε άλλα θέματα, τη λύση των οποίων επιδίωκαν οι κάτοχοί τους μέσω των φυλακτών. Κατά τον 6^ο-7^ο αι. οι lamellae χρησιμοποιούνταν σε συνδυασμό με το σταυρό (εικ. 49).

Οι Ρωμαίοι είχαν θέσει τα παιδιά, τα οποία θεωρούνταν ως τα ευκολότερα θύματα της βασκανίας, υπό την προστασία ειδικής θεάς της Cumina, η οποία είχε σαν προορισμό να αποτρέπει την επίδραση του κακού ματιού. Το φυλακτό που συνδέθηκε μαζί της ήταν η bulla (εικ. 50), την οποία φορούσαν αποκλειστικά τα αγόρια (εικ. 51). Ένα άλλο φυλακτό η lunula ή ημισέληνος χρησιμοποιούνταν και από τα δύο φύλα (εικ. 52). Σύμφωνα με τον Ησύχιο Ιεροσολύμων: *σεληνίς, φυλακτήριόν ἐστι ὅπερ ἐγκρεμᾷται τοῖς παιδίοις*⁴⁵⁰. Ορισμένες φορές η ημισέληνος συνδυαζόταν με τη fica και έναν φαλλό (εικ. 53).

Στην απόληξη ενός μεταλλικού αντικειμένου του 4^{ου} αι., σχηματίζεται μορφή αγοριού, το οποίο φέρει κρεμασμένο στο λαιμό του bulla με εγχάρακτο χριστόγραμμα (εικ. 54). Σε μία άλλη bulla από την Ρώμη του 4^{ου} - 5^{ου} αι., το χρυσό πλαίσιο

τινά». Κατά τον Φρύνιχο, (βλ. Bekker, *Anecdota Graeca* 1816-21, 30.5) εξάλλου το βασκάνιον των εργαστηρίων των χειρωνακτών ήταν ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα βραχὺ παρηλλαγμένον τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν, για περισσότερες πληροφορίες βλ. Πινγκιάτογλου 1993, σ. 82-83.

⁴⁴⁴ Γαληνός Κλαύδιος, *Το περί φύσεως ανθρώπου βιβλίον Ιπποκράτους*, 13, *Απαντα*, εκδ. Σταμούλης 1998, γενικά για το έργο του Γαληνού βλ. Brock 1916, MacDonald 1998, Singer 1956.

⁴⁴⁵ Για την αποτροπαϊκή χρήση των tintinnabulum, βλ. Delatte 1954, σ. 254-76.

⁴⁴⁶ Πλίνιος, *N.H.* XXXIV, 15.

⁴⁴⁷ Cameron 1985, σ. 133-45.

⁴⁴⁸ Engemann 1975, σ. 36.

⁴⁴⁹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες*, MPG 61, 105-6.

⁴⁵⁰ Ησύχιος πρεσβύτερος Ιεροσολύμων, *Εγκώμιον εις τον άγιον Θωμά*, MPG 93, 1480.

περικλείει ερυθρό αχάτη με εγχάρακτη επιγραφή και στις δύο όψεις στο σχήμα χριστογράμματος (εικ. 55).

Συχνά στην αρχαία τέχνη συναντούμε το κεφάλι της Μέδουσας, γνωστό ως *Γοργόνειο*⁴⁵¹. Ο τύπος αυτός εξελίχθηκε μέσα στους αιώνες ως το πιο δυνατό φυλακτό για την αποτροπή του βάσκανου οφθαλμού και όχι μόνο (εικ. 56).

Καθ' όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας το *Γοργόνειο* λειτουργούσε ως *αλεξίκακον*, ως μάσκα φόβου και χρησιμοποιήθηκε παντού: από τις ασπίδες και τους θώρακες των πολεμιστών, μέχρι στα ρούχα και στα κοσμήματα των γυναικών και αλλού.

Η αποτρεπτική ισχύς του *Γοργόνειου* μεγιστοποιείται στο επίμονο και διεισδυτικό βλέμμα που λειτουργεί ως ασπίδα προστασίας και εξοστρακίζει κάθε επίβουλο, βάσκανο μάτι. Κατά το τέλος της ύστερης αρχαιότητας με την οριστική επικράτηση του Χριστιανισμού, έπαψε η χρήση του *Γοργόνειου* ως φυλακτού ή αποτροπαϊκού συμβόλου και αντικαταστάθηκε με άλλα χριστιανικά σύμβολα.

Μία μεγάλη και πολύ δημοφιλής κατηγορία φυλακτών κατά της βασκανίας, από την αρχαιότητα κιόλας, ήταν η ομάδα των Γρύλλων. Πρόκειται για συνθέσεις ανθρώπων, δύο ή και τριών μαζί, καθώς και ανθρώπων με ζώα ή πτηνά, τα οποία λειτουργούσαν αποτροπαϊκά λόγω της μορφής τους, που τις περισσότερες φορές ήταν τρομακτική ή απλά πολύ διαφορετική από οτιδήποτε άλλο γνωστό. Η χρήση τους αναφέρεται από τον Πλίνιο, ο οποίος δίνει και τον ορισμό τους, συνδέοντάς τα με τα συμπαθητικά έντομα⁴⁵² (εικ. 57).

Η εμφάνιση της *Διαθήκης Σολομώντος* τον 3^ο αι., αποτέλεσε μία νέα πηγή έμπνευσης για τους καλλιτέχνες. Ο 35^{ος} δαίμονας που παρουσιάστηκε μπροστά στο σοφό βασιλιά ήταν ο Φθόνος, ο οποίος εκτός από το όνομά του αποκάλυψε την ιδιότητά του και κυρίως τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θα μπορούσαν να τον αντιμετωπίσουν: *Ἐγὼ καὶ Ῥύξ Φθηνεὼθ καλοῦμαι, βασκαίνω πάντα ἄνθρωπον, καταργεῖ με ὁ πολυπαθὴς ὀφθαλμὸς ἐγχαραττόμενος*⁴⁵³.

Η σύνθεση αυτή κατά κανόνα εμφάνιζε τον οφθαλμό του Φθόνου⁴⁵⁴ που περιβάλλονταν από διάφορα ζώα και όπλα που τον απειλούσαν. Τα συνηθέστερα ζώα ήταν το λιοντάρι, το φίδι, ο σκορπιός, ο πάνθηρας, ο καρκίνος και διάφορα πουλιά, ενώ από τα όπλα, το ξίφος, το ρόπαλο, το βέλος, η τρίαινα και ο φαλλός. Τα ζώα ιστορούνταν συνήθως γύρω από τον οφθαλμό, ενώ τα όπλα πάνω σ' αυτόν.

Ο συμβολισμός αυτός του ματιού μας μεταφέρει σε μια αιγυπτιακή παράδοση, που εμπνέει, κατά κάποιο τρόπο, την παράσταση του *πολυπαθούς οφθαλμού*. Στην αρχαία Αίγυπτο το πιο συνηθισμένο φυλακτό ήταν το θεϊκό μάτι που επιτελούσε πολλές λειτουργίες και συνδέθηκε με διάφορους μύθους. Το αντίγραφο του ματιού του Ρα, φορτισμένο με το θεϊκό του πνεύμα, αποτελούσε ισχυρή προστασία από τα πονηρά πνεύματα και ιδιαίτερα από το γήτεμα του φθονερού βλέμματος⁴⁵⁵.

Τα παλαιότερα παραδείγματα του *πολυπαθούς οφθαλμού* ανάγονται στο 2^ο με 3^ο αι. και εμφανίζονται κυρίως στη μνημειακή τέχνη⁴⁵⁶. Σε τοιχογραφία στο κτίριο της

⁴⁵¹ Wilk 2000, Μαρινάτος 1927-28, σ. 41.

⁴⁵² Πλίνιος, *N.H.* XXXV, 114, για την εικονογραφία των Γρύλλων στα φυλακτά, βλ. Ken Lapatin, «Grylloi» στο Entwistle, *Gems of Heaven* 2011, κεφ. 9.

⁴⁵³ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1345.

⁴⁵⁴ Για το κακό μάτι, βλ. Deona 1965, Elworthy 1895, Levi 1937-39, σ. 220-32, Maloney 1976.

⁴⁵⁵ Delatte και Derchain 1964, σ. 72.

⁴⁵⁶ Σύμφωνα με τη νεότερη έρευνα, το παλαιότερο δείγμα είναι αυτό που βρίσκεται στο λόφο Coelius της Ρώμης, στο ψηφιδωτό δάπεδο προ της εισόδου του χώρου, τον οποίο χρησιμοποιούσαν οι έμποροι των μαργαριταριών ως αποτρόπαιο. Στο κέντρο

Συναγωγής, στα Δούρα Ευρώπης⁴⁵⁷, ο πολυπαθής οφθαλμός καρφώνεται από καρφίδα και βέλος, ενώ απειλείται από τρία φίδια και ένα περιστέρι. Η παράσταση συνοδεύεται από τα τρία ιερά φωνήεντα *ιαο*, τα οποία λειτουργούσαν ως αποτροπαϊκή, προστατευτική αναφώνηση (εικ. 58).

Ένα ψηφιδωτό δάπεδο οικίας, στην Αντιόχεια του 2^{ου} αι., μας αποκαλύπτει πως μπορούμε να σωθούμε από το κακό μάτι. Το μάτι ιδωμένο μετωπικά απειλείται από δύο ζώα, ένα σκύλο και έναν πάνθηρα, τρία ερπετά, ένα σκορπιό, ένα φίδι και μία σαρανταποδαρούσα, καθώς και ένα πουλί, πιθανόν κοράκι, το οποίο επιτίθεται στην κόρη του ματιού. Μία τρίαينا είναι έτοιμη να διαπεράσει την κόρη του, ενώ ένα σπαθί απειλεί να βυθιστεί στην κοιλότητά του. Την όλη παράσταση συμπληρώνει η μορφή ενός νάνου, ο οποίος γυρίζει την πλάτη του προς το μάτι, σε αντίθεση με τον τεράστιο φαλλό του που λειτουργεί ως ένα ακόμη όπλο κατά του ματιού. Η οπή της βαλάνου, μοιάζει κατά κάποιο τρόπο με ένα άλλο μάτι, που έρχεται να πολεμήσει το κακό. Στο πάνω μέρος η επιγραφή, *και σύ*, που απευθύνονταν στους επίδοξους φθονερούς⁴⁵⁸ (εικ. 59).

Τα όπλα που απεικονίζονται να απειλούν το κακό μάτι είναι όπλα επιθετικά που χρησιμοποιούνταν είτε στις πολεμικές επιχειρήσεις, είτε στις πολύ δημοφιλείς σε όλη την αυτοκρατορία μονομαχίες. Σε μαρμάρινη πλάκα του 3^{ου} αι., το κακό μάτι κατατροπώνει ένας μονομάχος *Retiatorius*, κρατώντας τρίαينا και κοντό σπαθί⁴⁵⁹ (εικ. 60).

Στο φαλλό⁴⁶⁰ (*fascinum*, στα λατινικά) που ήταν αναγνωρισμένο σύμβολο της γονιμότητας αποδόθηκε επίσης εξαιρετική αποτρεπτική δύναμη κατά του φθόνου και της βασκανίας, πολύ πριν από τις παραστάσεις του πολυπαθούς οφθαλμού. Στα σπίτια ένας ορειχάλκινος ή μαρμάρινος φαλλός αποστόμωνε τους καλοθελητές με την επιγραφή «*hic habitat felicitas*» το οποίο μεταφράζεται ως «εδώ κατοικεί η ευτυχία» (εικ. 61). Ομοιώματα φαλλού από ελεφαντόδοντο, ξύλο, πέτρα ή μέταλλο, αναφέρονται από τον Οράτιο ως φυλακτά (εικ. 62), ενώ σύμφωνα με τον Πλίνιο⁴⁶¹ ομοιώματα φαλλών κρεμόταν στα άρματα ως «θεραπευτές του μίσους». Σε ειδώλιο ανδρικής μορφής η αποτροπαϊκή ιδιότητα του υπερμεγέθους φαλλού, επάνω στον οποίο στηρίζεται οφθαλμός, δηλώνεται ενεπίγραφα, *ὀφθαλμὸν ἀπετρύπησα τὸν τοῦ βασκανοῦ*⁴⁶². Στα μικρά παιδιά, εκτός των άλλων φορούσαν και δακτυλίδια με ανάγλυφους ή εγχάρακτους φαλλούς (εικ. 63).

της παράστασης εικονίζεται οφθαλμός δεχόμενος επίθεση από επτά ζώα και τρία πουλιά, ενώ στη κόρη του είναι καρφωμένο βέλος, βλ. Perdrietz 1922, σ. 29-30, εικ. 9.

⁴⁵⁷ Milson 2006, Weitzmann και Kessler 1990.

⁴⁵⁸ Βλ. *Antioch: The lost ancient city* 2000, σ. 163, Cimok 2004. Σύμφωνα με τις αρχές της ομοιοπαθητικής ή αναλογικής μεθόδου, το επιθυμητό αποτέλεσμα επιτυγχάνονταν με τη μίμηση. Σε ανάγλυφο σκαλισμένο πάνω σε βράχο στο Burdur της Πισιδίας, πάνω από την παράσταση του ματιού που δέχεται επίθεση από τέσσερα ζώα, ένα φαλλό και δύο αιχμηρά όπλα, χαράχθηκε η επιγραφή, *βάσκανε και συ*. Στη Δήλο σε ανάγλυφο με παράσταση φαλλού η επιγραφή, *τούτο εμοί και τούτο σοι*.

⁴⁵⁹ Βλ. Engemann 1975, σ. 27, πίν. 9α.

⁴⁶⁰ Βλ. Moser 2006.

⁴⁶¹ Πλίνιος, *N.H.* XXVIII, 39.

⁴⁶² Weber 1914, σ. 100, αρ. 131, πίν. XII. Σε βυζαντινό χάλκινο περίαπτο παράσταση λέοντα με μορφή τεράστιου φαλλού συνοδεύει η επιγραφή, *τοῖς βασκάνοις κατὰ προκτοῦ τρύπανον*, βλ. ακόμη, Schlumberger 1892, σ. 78, αρ. 4.

Σε φυλακτά του 3^{ου}–4^{ου} αι., διάφοροι ιθυφαλλικοί θεοί προβάλλοντας τον τεράστιο φαλλό τους, υπόσχονταν προστασία στους ανθρώπους⁴⁶³. Σε πράσινο ίασπι χρονολογημένο τον 3^ο αι., ο αιγυπτιακός θεός Μπες ή Βησάς⁴⁶⁴, ως πάνθεος μορφή, το προστατευτικό αυτό πνεύμα που έδωχε τις κακόβουλες επιρροές και προστάτευε τις ετοιμόγεννες γυναίκες, εικονίζεται δείχνοντας τα γεννητικά του όργανα (εικ. 64). Την παράσταση πλαισιώνει η επιγραφή, *διαφύλαξον με από παντός κακού*. Πιο προστατευτικός φαλλός όμως θεωρούνταν ο φαλλός του θεού Μην (εικ. 65). Ο Μην που διαφέντευε κυρίως τις άγονες περιοχές της ερήμου πρόσφερε ένα σύμβολο γονιμότητας και μια ασπίδα άμυνας εναντίον των κινδύνων. Όπως ακριβώς οι ελληνικές ερμαϊκές στήλες προστάτευαν από τα πονηρά πνεύματα και τις κακόβουλες προθέσεις, σε αγροτικούς δρόμους, σε απόμερα σοκάκια, σε σταυροδρόμια και πλατείες, παντού όπου μπορούσε κανείς να συναντήσει τον κίνδυνο, έτσι και ο ιθυφαλλικός αιγυπτιακός θεός Μην αποθάρρυνε τη βασκανία. Το θεό Μην οι Έλληνες ταύτιζαν με τον Πάνα. Αν και ποτέ του δεν υπήρξε πολύ σημαντική θεότητα, ο Πάνας με την όψη και τις κραυγές του προκαλούσε «πανικό» στους ανθρώπους. Σε ίασπι του 3^{ου}–4^{ου} αι., εικονίζεται κερασφόρος Πάνας με την επιγραφή, *φύλασσε τον φορούντα από παντός κακού*⁴⁶⁵ (εικ. 66). Ίασπς με την προτομή του Πάνα, χρησιμοποιήθηκε από κάποιον χριστιανό του 6^{ου} αι., ο οποίος τον τοποθέτησε στο κέντρο ασημένιου σταυρού. Ίσως, γνωρίζοντας την ιδιότητα αυτή της μορφής του τραγόμορφου θεού, ήθελε να ενισχύσει την αποτροπαϊκή δύναμη του σταυρού έναντι της βασκανίας, ή απλώς μη αναγνωρίζοντας τη μορφή του Πάνα, το χρησιμοποίησε ως διακοσμητικό στοιχείο (εικ. 67).

Σύμφωνα με την πληροφορία που παρατίθεται από τον Πλούταρχο, «οι θεοί μεταμορφώθηκαν σε ζώα από φόβο για τον Τυφώνα, κρύβοντας, τρόπον τινά, τους εαυτούς τους μέσα σε σώματα ίβων και σκύλων και γερακιών»⁴⁶⁶. Η παρουσία των ζώων απεικόνιζε, ενδεχομένως, τη θεϊκή παρουσία της οποίας τη βοήθεια ζητούσαν για την καταπολέμηση του κακού. Η παρουσία τους ίσως οφείλεται και σε ιουδαϊκή επίδραση, μιας και οι Ιουδαίοι καθώς λεγόταν αποκαλούσαν κάποιους από τους βασιλείς τους *άετο υς...καί τὸν θεὸν αὐτὸν λέοντα καὶ ἄρκον καὶ πάρδαλιν...ζῶά τε...τάς ἀγγελικάς δυνάμεις*⁴⁶⁷.

Μερικά από τα ζώα που εμφανίζονται να πολεμούν το κακό μάτι εμφανίζονται και στις παραστάσεις του Μίθρα Ταυροκτόνου⁴⁶⁸. Η κεντρική παράσταση της μυθραϊκής εικονογραφίας ήταν η δολοφονία του κοσμικού ταύρου, που πεθαίνοντας έδινε ζωή στο σύμπαν. Τα ζώα πιθανώς αντιπροσώπευαν τα στοιχεία και τα τέσσερα ζώδια του Κύκλου που συνδέονταν με τη γέννηση : Όφις–Φωτιά–Λέων, Σκύλος–Γη–Παρθένος, Κόρακας–Αέρας–Ζυγός, Σκορπιός–Νερό–Σκορπιός.

Στις αρχές του 5^{ου} αι. στα εργαστήρια της Συρίας και Παλαιστίνης σφυρηλατήθηκαν σε χαλκό⁴⁶⁹ τα πρώτα «χριστιανικά» φυλακτά του *πολυπαθούς*

⁴⁶³ Για τους ιθυφαλλικούς θεούς, βλ. Abdl-Aziz 1995, σ. 9-25.

⁴⁶⁴ Wilson 1975, σ. 77-103.

⁴⁶⁵ Bonner 1950, σ. 263, αρ. 59, πίν. III.

⁴⁶⁶ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, 72E .

⁴⁶⁷ Declerk 1994, I, σ. 10-11.

⁴⁶⁸ Bienkowski 1893, σ. 285-303.

⁴⁶⁹ Η επιλογή του χαλκού στην κατασκευή των φυλακτών, δεν ήταν τυχαία. Η χρήση του σχετιζόταν με τη *Διαθήκη Σολομώντος*, όπου ο βασιλιάς Σολομών αφού εξόρκισε όλους τους δαίμονες, κατόπιν τους φυλάκισε μέσα σε χάλκινους κάδους. Ο χαλκός εξουδετέρωνε τη δύναμη των δαιμόνων και ο ήχος του τους απομάκρυνε. Βλ. Daniel και Maltomini 1989, σ. 68.

οφθαλμού, η παραγωγή των οποίων διήρκεσε τουλάχιστον μέχρι και τον 7^ο αι. Οι Σύριοι καλλιτέχνες συνδύαζαν την παράσταση του πολυπαθούς οφθαλμού με ένα άλλο εξίσου δημοφιλές θέμα, αυτό του Σολομώντα ως Ιερού Ιππέα. Η παράσταση του Ιερού Ιππέα ήταν γνωστή από την αρχαιότητα. Ο Θράκας ιππέας, ο θεός της Αιγύπτου Ώρος, ο Μέγας Αλέξανδρος και οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες συχνά εικονίζονταν έφιπποι σκοτώνοντας θηρίο, ως σύμβολα δύναμης και προστασίας. Ο σκοπός δεν ήταν η απεικόνιση ενός ξεχωριστού προσώπου ή κάποιου ιστορικού γεγονότος, αλλά η επίκληση της νικηφόρου δύναμης και γενικότερα της νίκης του Καλού στη μάχη με το Κακό⁴⁷⁰.

Μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι., ορθογώνια πλακίδια από αιματίτη μαύρου χρώματος έφεραν έγγλυφη παράσταση του Ιουδαίου βασιλιά έφιππου να λογχίζει με δόρυ μια γυμνή γυναικεία μορφή (εικ. 68). Στην πίσω πλευρά συνήθως χαράζονταν η επιγραφή *σφραγίς θεού* (εικ. 69), παραπέμποντας στο δακτυλίδι που χάρισε ο Θεός δια του αρχαγγέλου Μιχαήλ στο Σολομώντα και του επέτρεψε να κυριαρχήσει πάνω σε όλους τους δαίμονες⁴⁷¹. Σε χάλκινο φυλακτό από τη Συρία του 4^{ου}-7^{ου} αι., γίνεται επίκληση στις θεϊκές αυτές δυνάμεις *ιαο σα/βαώθ μιχ/αήλ βοήθι* (εικ. 70). Οι σφραγίδες αυτές, σύμφωνα με τις περιρρέουσες αντιλήψεις της εποχής, έδιναν δύναμη και προστασία στους κατόχους τους, ανάλογη με εκείνη του Σολομώντα⁴⁷².

Την επενέργεια της εικόνας ενδυνάμωναν επιγραφές του τύπου: *σφραγίς σολομόνος αποδίοξον παν κακόν από του φορούντος, σφραγίς θεού ζόντος φύλαξον από παντός κακού τον φορούντα το φυλακτήριον τούτο*.

Ο Σολομών ως διώκτης της βασκανίας, εμφανίζεται σε φυλακτό από υαλόμαζα του 3^{ου} αι. που ανακαλύφθηκε στις ανασκαφές στο Ανεμούριο (Anemurium), της νότιας Τουρκίας⁴⁷³. Στη μία όψη έχει χαραχθεί ο τρισάγιος ύμνος: *άγιος άγιος άγιος σαβα[ώθ]*⁴⁷⁴ και στην άλλη, η επιγραφή, *σφραγ[ίς Σο]λομόνος [έ]χι την βασκανίαν* (εικ. 71).

Ένας σημαντικός αριθμός φυλακτών της Συροπαλαιστινικής ομάδας του πολυπαθούς οφθαλμού, έχει σωθεί μέχρι τις μέρες μας. Σε φυλακτό χρονολογημένο στον 5^ο-6^ο αι.⁴⁷⁵ (εικ. 72), στη μία όψη μέσα σε κοκκιδωτό μετάλλιο⁴⁷⁶, εικονίζεται ο πολυπαθής οφθαλμός ο οποίος περιβάλλεται από εχθρικά σύμβολα, όπως τρίαινα και δύο εγχειρίδια, αλλά και από απειλητικά θηρία, όπως λιοντάρι, λεοπάρδαλη, φίδι, σκορπιό και το πουλί ίβις. Την παράσταση συμπληρώνει στο πάνω μέρος η προστατευτική αναφώνηση *κύριε βοήθι*, που αντικατέστησε τις απειλητικές φράσεις προς τους φθονερούς, αλλά και την επίκληση προς τον *ιαο*. Δύο σταυροί, αριστερά και δεξιά της επιγραφής, αποτελούν τα «χριστιανικά» όπλα κατά της βασκανίας. Στην άλλη όψη, μέσα σε παρόμοιο μετάλλιο, παριστάνεται ο έφιππος Σολομώντας ως στρατιωτικός άγιος με φωτοστέφανο, ενώ το δόρυ με το οποίο φονεύει το θηλύμορφο δαίμονα που κείται ανάσκελα κάτω από τις οπλές του αλόγου απολήγει σε σταυρό.

⁴⁷⁰ Maguire-Dauterman, Maguire και Duncan-Flowers 1989, σ. 25-6.

⁴⁷¹ Perdrizet 1903, σ. 42-61.

⁴⁷² Walter 1989-90, σ. 33-42, του ιδίου 1993, σ. 365-68.

⁴⁷³ Russel 1982, σ. 539-48.

⁴⁷⁴ *Ησαΐας* 6, 3, για τη χρήση του τρισάγιου ύμνου στην αποτροπή της βασκανίας βλ. Prentice 1908, σ. 19-25.

⁴⁷⁵ Καμπάνης 2001β, σ. 17-8, αρ. κατ. 3.

⁴⁷⁶ Σε μία ομάδα φυλακτών από αιματίτη με την παράσταση του Σολομώντα, από το Βρετανικό Μουσείο, η όλη παράσταση περικλείεται σε ουροβόρο όφι. Πιθανώς αυτό να μεταφέρθηκε ως πριονωτό πλαίσιο.

Χαμηλότερα, τετράποδο, πιθανώς λιοντάρι, τρέχει με ορμή ανάλογη προς εκείνη του αλόγου. Επάνω δεξιά αστέρι.

Σε φυλακτό του 5^{ου}–6^{ου} αι. από τη Σμύρνη, η παράσταση του Ιερού Ιππέα συνοδεύεται από την επιγραφή, *σολομών σισίννιος σισιννάριος σε διόκι* (εικ. 73). Κατά το τέλος της ύστερης αρχαιότητας, ο Σολομώντας αρχίζει σιγά-σιγά να παραχωρεί το ρόλο του Ιερού Ιππέα που κατείχε για τρεις περίπου αιώνες, στον άγιο Σισίνιο, ο οποίος αργότερα με τη σειρά του, θα παραδώσει στους γνωστούς στρατιωτικούς αγίους της βυζαντινής εικονογραφίας.

Σε χάλκινο περιάπτο του 5^{ου}–6^{ου} αι. από τη Συρία⁴⁷⁷ (εικ. 74), στη μία όψη εικονίζεται ο Σολομών λογχίζοντας δαίμονα με σώμα λιονταριού και κεφάλι γυναίκας. Τον έφιππο βασιλιά οδηγεί άγγελος. Στο κέντρο της παράστασης η επιγραφή: *εις θ[εο]ς ο νικόν τον/πονερόν*, και γύρω από το χείλος ο πρώτος στίχος του Ψαλμού 91: *ὁ κατοικῶν ἐν βοηθίᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται ἐκ...* Η πίσω όψη του φυλακτού χωρίζεται σε τρεις ζώνες. Στην πάνω ζώνη εικονίζεται ο Χριστός ένθρονος μέσα σε δόξα που τη στηρίζουν τα σύμβολα των τεσσάρων Ευαγγελιστών. Από κάτω ο τρισάγιος ύμνος: *ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ*. Στη κεντρική ζώνη έξι αστρολογικοί χαρακτήρες. Η τρίτη ζώνη φέρει παράσταση λιονταριού που τρέχει προς τα δεξιά, ένα φίδι και ένα σκορπιό. Περιμετρικά η επιγραφή: *σφραγίς θεοῦ ζόντος / φύλαξον ἀπό παντός / κακοῦ τον φορούντα / το φυλακτήριον τούτο*.

Ένα άλλος ιππέας που εμφανίζεται τον 3^ο–4^ο αι. ως διώκτης της βασκανίας είναι ο θεός Ήλιος. Σε σκουρόχρωμο σφραγιδόλιθο, ο Ήλιος εικονίζεται πάνω σε άρμα συνοδευόμενος από την επιγραφή: *μη θίγης μου βασκοσύνη, διώκει σε ήλιος*⁴⁷⁸.

Σε πράσινο ίασπι του 3^{ου}–4^{ου} αι., στη α' όψη εικονίζεται η θεά Ίσις και στην άλλη χαράχθηκε η επιγραφή: *νικά ο σέραπς τον φθόνον*⁴⁷⁹. Η ταύτιση του θεού Σέραπι με τους θεούς διώκτες του φθόνου ενισχύεται και από επιγραφή που βρέθηκε στο Deir el-Meyyash της Συρίας, όπου αναφέρεται: *εις ζεύς σέραπς βάσκανος λακησέτω*⁴⁸⁰.

Ο Σολομών στη μάχη του με το φθόνο, μέσα στα πλαίσια του θρησκευτικού συγκρητισμού, συνδέθηκε και με το θεό Χνούβη. Σε αιματίτη του 3^{ου}–4^{ου} αι. με παράσταση του Σολομώντα, η επιγραφή *σφραγίς θεοῦ* της δεύτερης όψης, συνοδεύεται από τρία SSS που αναγνωρίζονται ως σύμβολο του Χνούβη (εικ. 75). Το όνομα Χνούβης εμφανίζεται επίσης σε χάλκινο περιάπτο του 3^{ου}–4^{ου} αι. με παράσταση του *πολυπαθούς οφθαλμού*. Ένα ασημένιο παιδικό βραχιόλι του 6^{ου} αι., αποτελείται από τέσσερα στρογγυλά μετάλλια που συνδέονται μεταξύ τους με εναλλασσόμενους ρόμβους και τετράγωνα. Τα μετάλλια εικονίζουν τις παραστάσεις του Σολομώντα που χτυπά με δόρυ ξαπλωμένο δαίμονα, μιας μυροφόρου στον Πανάγιο Τάφο, της Έγερσης του Λαζάρου και τέλος του Χνούβη (εικ. 76).

Μετά τα μέσα του 4^{ου} αι., όταν ο σταυρός καθιερώθηκε ως το κατ' εξοχήν σύμβολο του Χριστιανισμού και μέγα φυλακτήριον των πιστών του, χρησιμοποιήθηκε και στον αγώνα κατά του φθόνου και της βασκανίας. Διάφορες επιγραφές, κυρίως στη χριστιανική Ανατολή, δήλωναν στους πιστούς, *σταυροῦ προκίμενον οὐδὲν ἰσχύει ὁ φθόνος, ὅπου σταυρὸς ἐπιφοιτᾷ, οὐκ ἰσχύει κακία τινός, τὸν σταυρόν σου, Χριστέ ὁ Θεός, ὁ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ νοητοῖς ἡμῶν οἰκεῖς, γράφοντες, πᾶν εἶδος πονηρίας διαφεύγομεν*⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ Ross 1962-65, τ. I, σ. 53-54, αρ. 60, πίν. XXXVIII.

⁴⁷⁸ Bonner 1950, σ. 97.

⁴⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 96.

⁴⁸⁰ Dunbabin και Dickie 1983, σ. 13 υποσ. 33.

⁴⁸¹ Engemann 1975, σ. 42-3.

Ο επίσκοπος Αλεξανδρείας Ευσέβιος τον 5^ο αι., αναφέρει: ...ἀλλὰ σὺ ἔχεις τὸ φυλακτήριον τὸ δωρούμενον νικᾶν τὴν βασκανίαν... τὸν τίμιον αὐτοῦ σταυρόν...⁴⁸² Οι εγκόλπιοι σταυροί που χρησιμοποιούνταν ως φυλακτά από τον 5^ο μέχρι και τον 7^ο αι., διακοσμοῦνταν συνήθως με κυκλικά εγχάρακτα κοσμήματα, αποτελούμενα από ομόκεντρους κύκλους με στιγμή στο κέντρο⁴⁸³ (εικ. 77). Παρόμοια κοσμήματα εμφανίζονται και σε δακτυλίδια (εικ. 78), καθώς και σε περιάπτα, όπως σε ένα πέτρινο φυλακτό σε σχήμα ναού από την Αίγυπτο⁴⁸⁴ (εικ. 79). Σε κοπτικά ανάγλυφα, η θεά Αφροδίτη εικονίζεται ορισμένες φορές κατά τη γέννησή της, φορώντας στο λαιμό ένα παρόμοιο φυλακτό κυκλικού σχήματος (εικ. 80). Οι ομόκεντροι αυτοί κύκλοι ερμηνεύθηκαν ως σχηματοποιημένοι οφθαλμοί, οι οποίοι θα απέτρεπαν το φθόνο και τη βασκανία που θα προκαλούσε με τη θέα της, η θεά του έρωτα και της ομορφιάς⁴⁸⁵.

Ως αποτρόπαια, οι ομόκεντροι κύκλοι χρησιμοποιήθηκαν επίσης για την προστασία των πόλεων. Στην πόλη Umm el Jimal της Ιορδανίας, το υπέρθυρο μιας από τις θύρες των τειχών του 6^{ου} αι., φέρει τρία κυκλικά κοσμήματα (εικ. 81), ενώ το τείχος γύρω από το μοναστήρι του Σινά που έκτισε ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός προστατεύεται από τρία παρόμοια κοσμήματα⁴⁸⁶.

Σε μερικά παραδείγματα, τα κενά ανάμεσα στους κύκλους γεμίζουν με υαλόμαζα, δίνοντας την εντύπωση μικρών καθρεπτών. Σύμφωνα με την ελληνική μυθολογία, ο Περσέας, ένας από τους ήρωες που εμφανίζεται συχνά στα φυλακτά ως διώκτης κακών, χρησιμοποίησε την ασπίδα του ως καθρέπτη για να προστατευθεί, αλλά κυρίως για να εξουδετερώσει τη δύναμη της Μέδουσας⁴⁸⁷. Στα *Γεωπονικά* αναφέρεται ότι οι αγρότες για να αποτρέψουν το χαλάζι από τις καλλιέργειές τους, κρατούσαν καθρέπτες προς τα απειλητικά σύννεφα⁴⁸⁸. Για τη λαϊκή πίστη ο καθρέπτης αντανακλώντας το είδωλο είχε την ικανότητα να γυρίζει το κακό πίσω.

Ως αντιβασκάνια, δηλαδή φυλακτά κατά της βασκανίας, χρησιμοποιήθηκαν ακόμη διάφορα ζώα, φυτά και μέταλλα, για τα οποία γνωρίζουμε μόνο μέσα από τις γραπτές πηγές. Στις *Κυρανίδες*, υπάρχει η οδηγία πως, εάν κάποιος χαράξει επάνω σε ηφαιστίτη λίθο το πουλί φοίνικας μαζί με ένα σκορπιό, σε συνδυασμό με το βότανο ηρύγγιο, αποκτά ένα πολύ ισχυρό φυλακτό που εκτός των άλλων διώχνει και το κακό μάτι⁴⁸⁹. Επίσης, τα νύχια των χεριών της φώκιας, αν κρατιούνται ή φοριούνται, διώχνουν κάθε κακό μάτι⁴⁹⁰, ενώ η γλώσσα του ψαριού δράκαινα μπορούσε να κρατήσει τα μικρά παιδιά αμάτιαστα⁴⁹¹. Ο σκουρόχρωμος αχάτης, ο γατόλιθος, το ήλεκτρο, τα θαλασσινά κογχύλια⁴⁹², τα κοράλλια⁴⁹³, τα φύλλα δάφνης⁴⁹⁴, το αλάτι και

⁴⁸² Ευσέβιος επίσκοπος Αλεξανδρείας, *Περί νεομηνίας και σαββάτων και περί του μη φυλάττειν φωνάς ορνέων*, MPG 86, 356.

⁴⁸³ Russel 1982, σ. 18-9.

⁴⁸⁴ Maguire-Dauterman, Maguire και Duncan-Flowers 1989, σ. 6.

⁴⁸⁵ Strzygowski 1904.

⁴⁸⁶ Maguire-Dauterman, Maguire και Duncan-Flowers 1989, σ. 6-7.

⁴⁸⁷ Bonner 1950, σ. 7.

⁴⁸⁸ Κασσιανός Βάσσο, *Αί περί γεωργίας έκλογαί ἢ Γεωπονικά*, I, 14.4, Beck 1895.

⁴⁸⁹ *Κυρανίς Α΄, στοιχείον Η΄*, 18-22.

⁴⁹⁰ *Κυρανίς Α΄, στοιχείον Φ΄*, 44-8.

⁴⁹¹ *Κυρανίς Α΄, στοιχείον Δ΄*, 13-22.

⁴⁹² Ο Στράβων ο Αμάσειος αποκαλούσε βασκάνια τα όστρακα που οι Τρωγλοδύτες φορούσαν σε περιδέραια, ως φυλακτά, βλ. Bernand 1997, σ. 108.

⁴⁹³ Κασσιανός Βάσσο, *Αί περί γεωργίας έκλογαί ἢ Γεωπονικά*, XV, 1.31, Beck 1895.

ο πηλός θεωρούνταν ως αποτελεσματικά μέσα άμυνας. Το αλάτι διαλυμένο στο νερό μπορούσε να διώξει κάθε «ρύπο και μόλυσμα»⁴⁹⁵, ενώ λίγος πηλός στο μέτωπο του βρέφους το γλίτωνε από την επήρεια του κακού ματιού. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει σχετικά: *βόρβορον αἱ γυναικες ἐν τῷ βαλανείῳ λαμβάνουσαι τροφοὶ καὶ θεραπαινίδες, καὶ τῷ δακτύλῳ χρίσασαι, κατὰ τοῦ μετώπου τυποῦσι τοῦ παιδίου, καὶ ἔρηται τις, τί βούλεται ὁ βόρβορος, τί δὲ ὁ πηλός; Ὁφθαλμὸν πονηρὸν ἀποστρέφει, φησί, καὶ βασκανίαν καὶ φθόνον*⁴⁹⁶.

Ένας άλλος ορισμός του φυλακτού που απαντά στις γραπτές πηγές είναι αυτός του πουγκιού⁴⁹⁷. Τα πουγκιά αποτελούνταν από μεταξωτό ύφασμα, συνήθως χρώματος ερυθρού ή από δέρμα ζώου, μέσα στα οποία τοποθετούνταν διάφορα «ιερά» αντικείμενα, ανάλογα με τη χρήση του φυλακτού.

Στα τέλη του 19^{ου} αι. ο καθηγητής Francis Kelsey από το Πανεπιστήμιο του Μίσιγκαν, σε εθνολογική έρευνα που διεξήγαγε στην κοπτική Αίγυπτο και στο Σουδάν, συγκέντρωσε ένα μεγάλο αριθμό πουγκιών με διαφορετικά υλικά στο εσωτερικό τους. Κόκαλα, νύχια, τρίχες ανθρώπων ή ζώων, θαλασσινά όστρεα, μεταλλικά ελάσματα με ακαταλαβίστικα σύμβολα κ.α. κρέμονταν από το λαιμό, κυρίως μικρών παιδιών. Σχετικά με τη χρονολόγησή τους, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν τα αντικείμενα αυτά διασώθηκαν μέσα στους αιώνες από γενιά σε γενιά ή αν πρόκειται για μία συνέχεια ως έθιμο. Το σπουδαίο στη συλλογή αυτή είναι το γεγονός ότι η έρευνα κατέχει για πρώτη φορά αντικείμενα, για την κατασκευή των οποίων γνωρίζαμε μόνο μέσα από τις γραπτές πηγές. Σε ένα από τα πουγκιά αυτά, κατασκευασμένο από δέρμα, βρέθηκαν στο εσωτερικό του ιερά κείμενα με αναφορές στη βασκανία, γραμμένα στην κοπτική διάλεκτο. Το πουγκί ήταν δεμένο με μαλλιά μικρού παιδιού, πράγμα που οδήγησε στην ταύτισή του με φυλακτό για την αποτροπή της βασκανίας κάποιου μικρού παιδιού⁴⁹⁸ (εικ. 82).

Εκτός από τα φυλακτά, άλλο μέσο για την εξουδετέρωση του κινδύνου από το κακό μάτι ήταν το αποτροπαϊκό όνομα *Αβάσκαντος*, που απαντά συχνά σε κείμενα και υποτίθεται ότι προστάτευε από τη βασκανία. Σε πάπυρο του 4^{ου} αι. διαβάζουμε: «Μακάρι, το όνομα και το πνεύμα σου να με ευεργετήσουν! Μπες μέσα στο μυαλό και στη σκέψη μου, για όλη τη ζωή μου, και κάνε, για χάρη μου, ό,τι επιθυμεί η ψυχή μου. Γιατί εσύ είσαι εγώ, κι εγώ είμαι εσύ. Ό,τι διατάζω πρέπει να εκτελείται πάντοτε. Γιατί κατέχω το όνομα σου σαν φυλακτό μες στην καρδιά μου και τίποτε το ζωντανό δεν θα μπορέσει να μου επιτεθεί ... *άβάσκαντος άβάσκαντον έμοι διδοὺς υγιάν* ... στο όνομα του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ...ιαό...»⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Αιλιανός Κλαύδιος, *Περί φύσεως ζώων (De natura animalium)*, 1.35, Scholfield 1959.

⁴⁹⁵ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις την προς Κολοσσαείς επιστολήν*, MPG 62, 359.

⁴⁹⁶ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες*, MPG 61, 105-6

⁴⁹⁷ Ράλλης και Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, 2, 446.

⁴⁹⁸ Πανεπιστήμιο Μίσιγκαν, Kelsey Museum of Archaeology, αρ. ευρ. 28.

⁴⁹⁹ PGM XIII.790-824.

ΧΑΡΙΤΗΣΙΑ ΚΑΙ ΝΙΚΗΤΙΚΑ ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΗΣ ΕΠΙΤΥΧΙΑΣ

Το τι ακριβώς σημαίνει η έννοια της επιτυχίας αποτελούσε ανέκαθεν ένα πολύ δύσκολο πρόβλημα. Κατά την πιο συνηθισμένη άποψη, επιτυχία φαίνεται ότι είναι η διάκριση ενός ατόμου σε κάποιο τομέα. Ετυμολογικά η λέξη σημαίνει το να ενεργείς με τη βοήθεια της τύχης.

Η επιτυχία είναι περισσότερο υποκειμενική και λιγότερο αντικειμενική, γιατί οι στόχοι διαφοροποιούνται και ο καθένας θεωρεί επιτυχία την εκπλήρωση εκείνου του στόχου ή του ιδανικού που επιθυμούσε.

«Εγώ δεν είμαι κανενός, της Τύχης είμαι κτήμα»⁵⁰⁰. Προσωποποιημένη θεά της σύμπτωσης, του μη προβλέψιμου ή επιδιωχθέντος, αλλά και της ευτυχούς συγκυρίας του απροσδόκητου συμβάντος, ως ευμενής θεά του πεπρωμένου, λατρευόταν με την επωνυμία Αγαθή Τύχη στην Αρχαία Ολυμπία, όπου είχε δικό της βωμό, μαζί με τον Αγαθό Δαίμονα, μεσολαβητή μεταξύ θεών και ανθρώπων. Ως θεά της αφθονίας και του πλούτου απεικονιζόταν να κρατά με το ένα χέρι το μικρό Πλούτο και με το άλλο κέρας της Αμάλθειας, σύμβολο της αφθονίας (εικ. 83). Ως θεά που διευθύνει την ανθρώπινη ζωή απεικονιζόταν να κρατά πηδάλιο, ως σύμβολο της κατεύθυνσης την οποία έδινε σε όλους τους ανθρώπους. (εικ. 84). Ως θεά τέλος της ευμετάβλητης φύσης, απεικονιζόταν με τροχό, σφαίρα ή πτερύγιο, σύμβολα της αστάθειας⁵⁰¹.

Σε όνυχα του 3^{ου} αι. ο οποίος κάποτε αποτελούσε τη σφενδόνη ενός δακτυλιδιού, διαβάζουμε την ευχή: «να ζήσεις με καλή τύχη όπως ο φορών» (εικ. 85). Μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι. σε διάφορους λίθους και cameos απαντά η ευχή *ευτύχι* που μεταφράζεται ως καλή τύχη, και ακολουθούσε το όνομα του φέροντος το φυλακτό, όπως Ευστάθιος (εικ. 86), Ευγένιος, Γοργόνιος, Γελάσιος. Σε χρυσό δακτυλίδι του 4^{ου} αι. με οκταγωνική σφενδόνη, η ευχή *ευτύχι* συνοδεύει το όνομα κάποιου Μαρίνου. Ανάμεσα στα δύο τελευταία γράμματα του ονόματος, σχηματίζεται άγκυρα σε σχήμα σταυρού (εικ. 87). Η άγκυρα σύμφωνα με τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα⁵⁰² αποτελούσε προσφιλέ χριστιανικό θέμα, το οποίο συμβόλιζε την ελπίδα για σωτηρία. Παρόμοια δακτυλίδια ήταν δημοφιλή τόσο στους εθνικούς, όσο και στους χριστιανούς.

Για ευνόητους λόγους οι άνθρωποι αποζητούσαν τη θεία βοήθεια. Η αγωνία για το μέλλον τους οδηγούσε να εμπιστευθούν τους φόβους τους στους θεούς. Ο εμπειρογνώμων μάντης διέθετε κάποτε έναν κατάλογο από σχεδόν εκατό αριθμημένα ερωτήματα, ενώ παράλληλα είχε στη διάθεσή του έναν αντίστοιχο κατάλογο αριθμημένων απαντήσεων και ένα μαθηματικό τύπο, για να επιλέγει με έναν, προφανώς αινιγματικό και μυστηριώδη τρόπο, την κατάλληλη απάντηση στο ερώτημα που έθετε ο πιστός.

Στον πάπυρο του Ασράμψυχου⁵⁰³, όπως καθιερώθηκε να ονομάζεται, χρονολογημένος στα τέλη του 3^{ου} και αρχές του 4^{ου} αι., υπάγεται το απόσπασμα που ακολουθεί, με έναν αριθμό ερωτημάτων τα οποία αφορούν σε διάφορες κοινωνικές τάξεις, ανώτερες και κατώτερες. Σώζονται πολλά επιμέρους αιτήματα, στοιχείο που οδηγεί στην υπόθεση ότι οι προβλέψεις για το μέλλον δεν ήταν κάποιου είδους παρασκηνιακή εξυπηρέτηση, αλλά μάλλον μια συνήθης υπηρεσία προς την

⁵⁰⁰ Ιουλιανός Φλάβιος Κλαύδιος, *Επιστολές, Ευαγγίω ρήτορι*, 44.

⁵⁰¹ *An obsession with Fortune*, επιμ. Matheson 1994.

⁵⁰² Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Παιδαγωγός*, 3.2, *MPG* 8, 247-684, Stählin 1936.

⁵⁰³ Αναφορά για τον πάπυρο του Ασράμψυχου βλ. στο βιβλίο του Lane Fox 1986, 210-11.

κοινότητα. Ενώ τα ζητήματα που σχετίζονταν με το γάμο και τον έρωτα, την υγεία και τα κληρονομικά ενδιέφεραν τους πάντες, άλλα ερωτήματα διέφεραν ανάλογα με την κοινωνική θέση του πιστού:

<...>

72. Θα μου καταβάλουν το μισθό μου;
73. Θα μείνω εκεί που πηγαίνω;
74. Θα με πουλήσουν;
75. Θα με βοηθήσει ο φίλος μου;
76. Είναι γραφτό μου να συνάψω συμβόλαιο με κάποιον άλλο;
77. Θα με επαναφέρουν στη θέση μου;
78. Θα μου χορηγήσουν άδεια;
79. Θα λάβω τα χρήματα;
80. Το πρόσωπο που βρίσκεται στα ξένα είναι ζωντανό;
81. Θα βγάλω κέρδος από αυτή τη δουλειά;
82. Η περιουσία μου θα δημοπρατηθεί;
83. Θα είμαι σε θέση να πωλήσω;
84. Μπορώ να αγοράσω αυτά που θέλω;
85. Θα γίνω επιτυχημένος;
86. Θα δραπετεύσω;
87. Θα γίνω απεσταλμένος;
88. Θα γίνω βουλευτής;
89. Η απόδρασή μου θα περάσει απαρατήρητη;
90. Θα χωρίσω από τη γυναίκα μου;
91. Με έχουν δηλητηριάσει;
92. Θα αποκτήσω μια κληρονομιά;⁵⁰⁴

<...>

Τα φυλακτά της επιτυχίας διακρίνονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες, στα *χαρητίσια* και τα *νικητικά*.

Η λέξη *χάρις* μεταφράζεται πολλαπλώς⁵⁰⁵. Μπορεί να έχει θρησκευτική σημασία, χρησιμοποιήθηκε όμως και ως θέλγητρο, όμορφη όψη, δόξα, εύνοια, ευμένεια, καλοσύνη, αγαθή διάθεση ή πρόθεση, ευγνωμοσύνη και ευχαριστία.

Σε ένα χάλκινο δισκίο χρονολογημένο μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι. μπορούμε να δούμε την προσωποποιημένη Χάρη, ως μια γυναίκα κάποιας ηλικίας, η οποία φέρει στο λαιμό της φυλακτό παρόμοιο με αυτά που συναντούμε στις απεικονίσεις της Αφροδίτης-Ίσιδας. Η ταύτισή της γίνεται από την επιγραφή που τη συνοδεύει, *κυρά χάρις* (εικ. 88). Την ίδια μορφή συναντούμε και σε ένα περίτεχνο χρυσό περικάρπιο του 6^{ου} αι., το οποίο φέρει πλατιά σφενδόνη πλούσια διακοσμημένη με ωειδή κοσμήματα. Στο κέντρο, μέσα σε πριονωτό πλαίσιο απεικονίζεται η Χάρη (εικ. 89). Για τέσσερις περίπου αιώνες η Χάρη ως προσωποποιημένη θεά και όχι ως μια αφηρημένη έννοια στάθηκε αρωγός στις ανθρώπινες επιθυμίες.

*Λίθος σμαράγδος, ο κάλλιστος και πολύτιμος, δύναμιν ἔχει πρὸς πᾶσαν χάριν καὶ ἐπιτυχίαν ἐν πάσῃ πράξει*⁵⁰⁶. Ένα σμαράγδι δηλαδή φορεμένο ως δακτυλίδι ή ως περίαπτο μπορούσε να φέρει στον κάτοχό του επιτυχία, σε όποιο τομέα εκείνος επιθυμούσε, χωρίς την παρέμβαση κάποιου θεού.

⁵⁰⁴ Lee 2009, σ. 73-5.

⁵⁰⁵ Για τις διαφορετικές ερμηνείες της λέξης *χάρις* βλ. Bell, Nock και Thomson 1933, σ. 27.

⁵⁰⁶ *Ορφικά λιθικά κηρύγματα*, 26.2, Halleux και Schamp 1985.

Σε έναν καρνεόλιο λίθο, χρονολογημένο μεταξύ 3^{ου} και 6^{ου} αι., εμφανίζεται η επιγραφή *θυ χάρις ευτυχός φόρι*, δηλαδή, «Θεού χάρη, καλή τύχη σε αυτόν που το φοράει» εννοώντας το φυλακτό (εικ. 90). Στο συγκεκριμένο παράδειγμα η επιτυχία φαίνεται ότι εξαρτάται από τη θέληση του Θεού.

Σε πάπυρο του 4^{ου} αι. με τίτλο, *Εύχῃ ἡλιακῇ, θυμοκάτοχον καὶ νικητικὸν καὶ χαριτήσιον*⁵⁰⁷, παρατίθεται ένας ολόκληρος κατάλογος επιθυμιών, οι οποίες σκόπευαν γενικά στο να αυξήσουν τη γοητεία ενός προσώπου απέναντι σε όλους τους ανθρώπους, άνδρες και γυναίκες, και να αλλάξουν τη διάθεση, τη φιλία και τη στοργή τους προς όλους όσους έρχονταν σε επαφή μαζί τους. Κοινωνικές αρετές, απαραίτητες για την απόκτηση αξιωμάτων, όπως καλή φήμη, ευμένεια, πειθώ, συνδυάζονται με καθαρά προσωπικού χαρακτήρα ιδιότητες, όπως υγεία και τεκνοποίηση, χωρίς βέβαια να παραμελούνται και τα σωματικά προσόντα.

Η συνταγή που αναφέρεται στον παραπάνω πάπυρο προτρέπει το χρήστη να απαγγείλει μια προσευχή στο θεό Ήλιο επτά φορές και ύστερα να αλείψει το χέρι του με λάδι και να το σκουπίσει πάνω στο κεφάλι και το πρόσωπό του. Πάρεδρος βοηθός του θεού Ήλιου, αυτός ουσιαστικά που θα πραγματοποιήσει την ευχή, είναι ο Αγαθός Δαίμων. Η ικεσία που ακολουθεί ρωτάει για μια ποικιλία αφηρημένων ευεργετημάτων: «Ζητώ να αποκτήσω και να πάρω από σας ζωή, υγεία, φήμη, πλούτο, επιρροή, δύναμη, επιτυχία, επαφροdisία και χάρη, με όλους τους άνδρες και τις γυναίκες, καθώς και νίκη πάνω σε όλους τους άνδρες και σε όλες τις γυναίκες»⁵⁰⁸.

Σε έναν άλλο πάπυρο της ίδιας περιόδου, ο οποίος ανακαλύφθηκε σε χριστιανικό τάφο του Φαγιούμ, συναντάμε μία παρόμοια συνταγή, μόνο που αυτή απευθύνεται στον Ιησού Χριστό, το αγαπημένο παιδί του Θεού, όπως δηλώνεται χαρακτηριστικά. Πάρεδροι βοηθοί του Ιησού είναι οι αρχάγγελοι Γαβριήλ, Μιχαήλ, Ραφαήλ, Σαρουήλ, Ραγουήλ, Νουριήλ και Αναήλ. Το αίτημα του φέροντος το φυλακτό ήταν να εξασφαλίσει τη χάρη του Θεού, ώστε να αποκτήσει νίκες και επιτυχίες προς όλους τους ανθρώπους, μικρούς και μεγάλους⁵⁰⁹.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ένας πάπυρος του 4^{ου} αι. με τίτλο *Πρὸς Ἥλιον λόγος*. Ο ιλαρός Αγαθός Δαίμων (εικ. 91), ως πάρεδρος βοηθός, αφού επικαλέστηκε τα ιερά και μεγάλα και κρυπτά ονόματα, ζήτησε δόξα, τιμή, χάρη, τύχη και δύναμη, για το φυλακτήριο ή το λίθο, κατά τη διάρκεια κάποιας τελετής. Στη συνέχεια κάλεσε κάποιους από τους δαίμονες, εξαναγκάζοντάς τους να αποκαλύψουν το όνομά τους, καθώς και τη δύναμή τους. Πρώτος ήταν ο δαίμονας με μορφή αίλουρου και όνομα *Φαρακουνήθ*, ο οποίος θα έδινε δόξα και χάρη στο φυλακτό. Ο δεύτερος δαίμονας είχε τη μορφή σκύλου και ονομάζονταν *Σούφι*, αυτός θα έδινε ισχύ και δύναμη στο φυλακτό. Ακολουθούσε ο λεοντόμορφος με το όνομα *Βαῖσολβάι*⁵¹⁰, από τον οποίο ζητήθηκε να δώσει επιτυχία και νίκη. Ακολούθησε ο δαίμονας με τη μορφή τράγου και όνομα *Ουμεσθώθ*, ο οποίος έδινε επαφροdisίαν στο δακτυλίδι-φυλακτό, και τελευταίος ήταν ο *Μουρώφ* που είχε μορφή ίβως και εγγυόταν την αποτελεσματικότητα του φυλακτού, *από την σήμερον ημέραν, μέχρι τον άπαντα χρόνον*. Κατά τη διάρκεια της τελετής επαναλαμβανόταν συνεχώς η προσφώνηση: *εις ζεύς σέραπις*⁵¹¹ (εικ. 92).

Στα κείμενα των *Κυρανίδων*, αποκαλύπτεται μια συνεχής παράδοση πίστης ότι τέτοια τεχνάσματα θα μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν για να επηρεάσουν τον

⁵⁰⁷ *PGM* XXXVI.211-230.

⁵⁰⁸ Faraone 2004, σ. 181, Graf 2004, σ. 184-7.

⁵⁰⁹ *PGM* XXI.

⁵¹⁰ Βαῖσολβάι=Βαι ψυχή, σολ ήλιος.

⁵¹¹ *PGM* IV.1600-1715.

τρόπο που άλλα πρόσωπα αντιλαμβάνονται και αλληλεπιδρούν με το πρόσωπο που φοράει το φυλακτό. Έτσι, αντί να ζητούν απλώς να απομακρύνουν κάποιο κακό, οι επωδές που ήταν χαραγμένες πάνω σ' αυτά τα φυλακτά ζητούσαν συχνά να τους δοθεί κάποιο αφηρημένο ευεργέτημα. Για παράδειγμα, ένα ασημένιο φυλακτό του 3^{ου} αι. από την Οξύρυγχο γράφει: *χάρισε χάριν, φιλίαν, επιτυχίαν και επαφροδισίαν σ' αυτόν που φοράει το φυλακτήριον*⁵¹². Εδώ η επωδή χρησιμοποιεί τη λέξη φυλακτήριο (κάτι που προστατεύει) για να περιγράψει ένα τέχνασμα που έχει κυρίως σχέση με την αύξηση του χαρίσματος αυτού που το έχει και της αγάπης των άλλων προς αυτόν. Η λέξη *επαφροδισία* εμφανίζεται μόνο σε ξόρκια και φυλακτά που προέρχονται από την Αίγυπτο και σύμφωνα με κάποια ερμηνεία δηλώνει μια χαρισματική ιδιότητα την οποία οι Αιγύπτιοι ζητούσαν από τους θεούς τους, όταν επρόκειτο να εμφανιστούν μπροστά στο Φαραώ⁵¹³.

Η ιδέα της χάριτος προς το άτομο υπήρχε σε όλα σχεδόν τα παγανιστικά αρεταλογικά κείμενα. Ήταν μονίμως παρούσα στον Αίλιο Αριστείδη και στη διήγηση του Απουλήιου για τον εξαγνισμό του Λούκιου. Υπήρχε σε πολλούς ερμητικούς και συναντάται ακόμη και στους στωικούς⁵¹⁴.

Η ιστορία των χαρισμάτων στις χριστιανικές κοινότητες αρχίζει συμβατικά με την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος, την ημέρα της Πεντηκοστής⁵¹⁵.

Η λέξη *χάρις* χρησιμοποιείται στην *Αγία Γραφή* για να δηλώσει την πηγή των χαρισμάτων, όλων των δώρων του Θεού. Η τροφή, ο αέρας, η κτίση, η ζωή μας η ίδια, όλα είναι δωρεά της χάριτος του Θεού. Κυρίως όμως, με τη λέξη *χάρις*, η *Αγία Γραφή* εννοεί τη θέληση του Θεού να στείλει στη γη τον Ιησού Χριστό.

Το ίδιο το Άγιο Πνεύμα του Θεού ονομάζεται «πνεύμα της χάριτος»⁵¹⁶. Σύμφωνα με τον Απόστολο Παύλο, η *χάρις* υπήρχε για όλους και ήταν προσιτή για τον καθένα. Δεν δινόταν ωστόσο δωρεάν, *οί κατά σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος*⁵¹⁷.

Ένας καρνεόλιος λίθος χρονολογημένος μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι. φέρει παράσταση ενός βωμού που τον στηρίζουν δύο ιχθείς, ενώ πάνω στο βαθμιδωτό βωμό στέκεται στη θέση του σταυρού ή του ιδίου Ιησού Χριστού, ένα περιστέρι, το Άγιον Πνεύμα. Δεξιά και αριστερά εικονίζονται ο ήλιος και ημισέληνος, γνωστά από παραστάσεις της Σταύρωσης, κυρίως σε μεσοβυζαντινές λειψανοθήκες σε σχήμα σταυρού⁵¹⁸.

Το περιστέρι ήταν ένα από τ' αγαπημένα θέματα των καλλιτεχνών ήδη από την αρχαιότητα. Η συχνότητα της εικαστικής του απόδοσης δεν οφειλόταν τόσο στη σχεδιαστική του φόρμα, όσο στις ιδιότητές του και στο λευκό του χρώμα, ιδιότητες στις οποίες οι άνθρωποι έδωσαν συμβολικό χαρακτήρα. Έτσι το περιστέρι έγινε σύμβολο της αγνότητας, της πίστης, της αγάπης και της επικοινωνίας.

Ο Αρτεμίδωρος στα *Ονειροκριτικά*⁵¹⁹ αναφέρει ότι τα περιστέρια σήμαιναν ακόμη την ευχαρίστηση που έβρισκε κανείς στις δραστηριότητές του, επειδή ήταν τα ιερά πουλιά της Αφροδίτης, τα οποία ήταν ευοίωνα για ότι αφορούσε φιλίες, συνεταιρισμούς και κάθε είδους συναλλαγές, επειδή ζούσαν ομαδικά.

⁵¹² Faraone 2004, σ. 184.

⁵¹³ Kotansky 1993, σ. 356-60.

⁵¹⁴ Dodds 1996, σ. 144.

⁵¹⁵ Κυρτάτας 2000, σ. 69.

⁵¹⁶ Απόστολος Παύλος, *Προς Εβραίους* 10, 29.

⁵¹⁷ Απόστολος Παύλος, *Προς Ρωμαίους* 8, 5, για περισσότερες πληροφορίες βλ.

Μάνος 2002, σ. 223.

⁵¹⁸ Καμπάνης 2001β, σ. 18-28.

⁵¹⁹ Αρτεμίδωρος ο Δαλδιανός, *Ονειροκριτικά*, Β', 137.

Το 12^ο κεφάλαιο της *Α΄ Προς Κορινθίους* επιστολής του Παύλου, αναλύει, αν και με κάπως δυσνόητο τρόπο, τα διάφορα είδη των χαρισματικών ανθρώπων που ήταν μέλη της χριστιανικής κοινότητας. Το ερώτημα βέβαια που ανακύπτει είναι γιατί αυτά τα υπερφυσικά χαρίσματα σφετερίστηκαν μόνο οι μοναχοί και όχι το ιερατείο.

*Τέχνας οὖν μαγικὰς ἐξερραζόμενοι καὶ ἐπασιδεῖς, φίλτρα τε καὶ χαριτήσια*⁵²⁰. Ο Ειρηναίος, σε μια ακόμη προσπάθεια του κατά των γνωστικών, αναφέρεται στις υποτιθέμενες μαγικές ενασχολήσεις τους και στην κατασκευή των *χαριτήσιων*, ανάμεσα σε πολλά άλλα. Στο ίδιο κείμενο, κάνει ειδική αναφορά στο σύστημα των βαλεντινιανών και στη θέση που κατείχε η Χάρη σ' αυτό: «Οι βαλεντινιανοί δίδασκαν ότι σε αφάνταστα και ανείπωτα ύψη υπήρχε ο Τελικός Αιώνας. Υπήρχε πριν από το Σύμπαν. Τον αποκαλούσαν επίσης προαρχή, προπάτορα και θεμέλιο. Αυτός λοιπόν ήταν αόρατος και κανείς δεν μπορούσε να τον συλλάβει. Ως ασύλληπτος, αόρατος, αδημιούργητος κι αιώνιος υπήρχε εν ειρήνη και σιωπή στον αιώνα τον άπαντα. Μαζί του ζούσε και η Έννοια, την οποία ονόμαζαν επίσης Χάρη και Σιγή»⁵²¹. Σε κείμενο με τίτλο *Γνωστική Δημιουργία*, στον κώδικα *Codex Brucianus* αναφέρεται ότι: *...καὶ αὐτοὶ εἶδον τὴν Χάρη τοῦ Αἰῶνα, τοῦ φωτός τὸ ὁποῖο ἐλεύθερα τοῦς χαρίζοταν*⁵²².

Ο πάπυρος με τον τίτλο *Στήλη του Ιέου* χρονολογείται τον 4^ο αι. και πρόκειται μάλλον για κείμενο των γνωστικών: «καλῶ ἐσένα τον ἀκέφαλο, αὐτόν που δημιούργησε τη γη και τον ουρανό, τη νύκτα και την ημέρα, το φως και το σκοτάδι, ἐσένα που δικάινες το δίκαιο και το άδικο ...εγώ είμαι ο ἀκέφαλος δαίμονας...εγώ είμαι η Χάρις του Αἰῶνα»⁵²³ (εικ. 93).

Ένα χάλκινο περίαπτο χρονολογημένο μεταξύ 6^{ου} και αρχές 7^{ου} αι. φέρει παράσταση στην πρώτη όψη του Ιερού Ιππέα, καθώς και την επιγραφή *σφραγίς σολομό(νος) βοήθη τον φορούντα*. Στη δεύτερη όψη φέρει την επιγραφή *φεύγε ἀκέφαλον πνεύμα ο υἱός και λόγος του θεοῦ διόκι σε* (εικ. 94).

Εκτός από τους εθνικούς, τους χριστιανούς και τους γνωστικούς η Χάρη έπαιξε σπουδαίο ρόλο και στη θρησκεία του Μίθρα. Στο Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού, η ημερομηνία του οποίου καθορίζεται με κάθε πιθανότητα στις αρχές του 4^{ου} αι., εμπεριέχεται και το μιθραϊκό κείμενο με τίτλο, *Η λειτουργία του Μίθρα*. Το κείμενο αρχίζει με την επίκληση: «Ω Θεία Πρόνοια, Ω Καλή Τύχη, δώσε μου τη δική Σου Χάρη»⁵²⁴.

Το συμπέρασμα που εξάγεται είναι πως τουλάχιστον μέχρι και τον 7^ο αι., η Χάρη ήταν παρούσα στην καθημερινότητα των ανθρώπων, ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις.

Ένα χρυσό έλασμα με εγχάρακτη επιγραφή, χρονολογημένο μεταξύ 4^{ου} και 5^{ου} αι., αποτελεί ένα *χαρητήσιο* και *νικητικό* φυλακτό, το οποίο απευθυνόταν, όχι μόνο σε έναν χρήστη, αλλά σε περισσότερους. Τέσσερις οπές περιμετρικά του φυλακτού οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι πιθανώς το έλασμα ήταν καρφωμένο στον τοίχο του σπιτιού και προφανώς προστάτευε όλα τα μέλη της οικογένειας. Το κείμενο απευθύνεται στον Ερμή, με πάρεδρο βοηθό του τον άγγελο Μηνιθέλ, όνομα που σημαίνει τις διανομές του Θεού. Το κείμενο ολοκληρώνεται με την επίκληση: *δότε*

⁵²⁰ Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Περί των αιρετικών*, 1.20. 2, Böer 2012.

⁵²¹ Hörmann 2000, σ. 161.

⁵²² Το παραθέτει ο Bonner 1950, σ. 178.

⁵²³ *PGM* V.100-170, για τον ἀκέφαλο δαίμονα, βλ. Cumont 1914, σ. 221-9, Delatte 1914, σ. 189-249.

⁵²⁴ *Η λειτουργία του Μίθρα*, *PGM* IV. 486-830, για μια ανάλυση του κειμένου βλ. Janowitz 2002, βλ. επίσης Clauss 2001, Meyer 1976.

νίκη χάριν ιωάννου και γεωργίας κε του οικου τούτου (εικ. 95). Στο φυλακτό αυτό οι λέξεις *χάρις* και *νίκη* έχουν θρησκευτική σημασία· νίκη πάνω σε όλους τους δαίμονες και χάρι του Θεού για τους ενοίκους⁵²⁵.

Ανάμεσα στις συλλογές φυλακτών που φιλοξενούνται σε πολλά Μουσεία του κόσμου, ξεχωρίζει μια μικρή ομάδα ημιπολύτιμων λίθων που χρονολογούνται μετά τον 3^ο αι., και οι διάφορες απεικονίσεις που φέρουν στην επιφάνειά τους, συνοδεύονται από το όνομα *νειχαροπλήζ* (εικ. 96). Σύμφωνα με ορισμένες απόψεις, πρόκειται μάλλον για αναγραμματισμό και ουσιαστικά σημαίνει *πλήζον χάριν*. Τα «φυλακτά» αυτά χρησιμοποιήθηκαν πιθανόν για να αναστρέψουν τη δύναμη της *χάριτος*⁵²⁶.

Ένα από τα δημοφιλέστερα φυλακτά του προχριστιανικού κόσμου ήταν το ομοίωμα του ποδιού, για το οποίο πίστευαν ότι είχε μεγάλες δυνάμεις. Το «πόδι» συνδέθηκε κυρίως με τον Ερμή, τα φτερωτά πόδια του οποίου θεωρούνταν χαρακτηριστικό γνώρισμα των ταξιδιωτών. Στον 1^ο αι. ο Ερμής έδωσε τη θέση του στον αιγυπτιακό θεό Σέραπι, θεό της γονιμότητας, του κάτω κόσμου και της υγείας, η λατρεία του οποίου εξαπλώθηκε σε όλη τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, το δεξί του πόδι είχε θεραπευτικές ιδιότητες, με αποτέλεσμα σε όλη τη Μεσόγειο να κυκλοφορούν διάφορα φυλακτά με τη μορφή του⁵²⁷. Σε μια χάλκινη σφραγίδα σε σχήμα σανδάλου, η σφραγιστική της επιφάνεια φέρει τη λέξη *χάρις* (εικ. 97). Οι χάλκινες σφραγίδες χρησιμοποιούνταν κυρίως για την σφράγιση εμπορευμάτων αλλά και άρτων ευλογίας, οι οποίοι στη συνέχεια, σύμφωνα με διάφορες γραπτές μαρτυρίες⁵²⁸, χρησιμοποιούνταν ως φυλακτά.

Η λατρεία του «ποδιού» πέρασε και στο χριστιανικό κόσμο υποτίθεται ως σύμβολο της επίγειας παρουσίας του Χριστού. Τα αποτυπώματα που σώζονται στην Ιερουσαλήμ αποτέλεσαν πόλο έλξης για όλους τους χριστιανούς. Το ένα βρίσκεται στο Πραιτώριο, αποτυπωμένο σε μια πέτρα, στην οποία σύμφωνα με την παράδοση ο Χριστός στάθηκε κατά τη διάρκεια της δοκιμασίας. Το άλλο βρίσκεται στην εκκλησία της Ανάληψης στο σημείο εκείνο, από το οποίο ο Χριστός αναλήφθηκε στους ουρανούς. Η λατρεία του ποδιού του Χριστού δεν περιορίστηκε μόνο στην Ιερουσαλήμ. Στη Ρώμη, για παράδειγμα, η εκκλησία Domine Quo Vantis, στην Απλία οδό, επιδείκνυε αποτυπώματα σε μάρμαρο, αντίγραφα από τα πρωτότυπα που βρίσκονταν στην εκκλησία του αγίου Σεβαστιανού, τα οποία, σύμφωνα πάντα με την παράδοση, σχετίζονταν με την εμφάνιση του Χριστού στον άγιο Πέτρο, λίγο πριν το μαρτυρικό του θάνατο⁵²⁹.

Στη σφενδόνη ενός βραχιολιού διακρίνονται φυτικά μοτίβα και πουλιά, των οποίων ο ρόλος δεν είναι μόνο διακοσμητικός, αλλά και συμβολικός, καθώς παραπέμπουν στις έννοιες της ευμάρειας και της ευτυχίας. Η Παναγία που απεικονίζεται στο κέντρο της σφενδόνης, συνοδεύεται από τη λέξη *χάρις*⁵³⁰ (εικ. 98), παραπέμποντάς μας στα αντίστοιχα παραδείγματα με την *κυρά χάρις*. Στο παράδειγμα αυτό *χάρις* συμπίπτει με τη θείας προέλευσης δύναμη που είχε δοθεί στην Παναγία, ώστε να βοηθάει τους ανθρώπους. Η ίδια έννοια και οι προστατευτικές της ιδιότητες είχαν παλαιότερες ρίζες. Για παράδειγμα, υπήρχε η πεποίθηση ότι οι πηγές

⁵²⁵ Kotansky 1993, σ. 221-31.

⁵²⁶ Kotansky 1991, σ. 111.

⁵²⁷ Sterling και Upson 1994, σ. 59-77, Dow και Upson 1944, σ. 58-77.

⁵²⁸ Ιγνάτιος επίσκοπος Αντιοχείας, *Επιστολαί*, MPG 5, 756, Ιωάννης Μόσχος, *Λειμωνάριον*, MPG 87Γ', 2988, για περισσότερες πληροφορίες βλ. Galavaris 1970.

⁵²⁹ Galavaris στο *Εξορκίζοντας το Κακό* 2006, σ. 41-52.

⁵³⁰ Vikan 1991-2, σ. 33-51.

και τα λουτρά προστατεύονταν από την υπερφυσική κακοβουλία και το φθόνο λόγω της ομορφιάς και της χάρης τους. Αυτή η άποψη αποτυπωνόταν συχνά, τόσο σε λογοτεχνικά επιγράμματα, όσο και σε επιγραφές που υπήρχαν στα ίδια λουτρά⁵³¹. Η Παρθένος, λοιπόν, η οποία συχνά συνδεόταν με ιαματικά λουτρά και πηγές, έγινε μια νέα «πηγή χάριτος», δωρεά την οποία υποτίθεται ότι απέκτησε για πρώτη φορά με τον Ευαγγελισμό. Δακτυλίδια ή περιάπτα με την παράσταση του Ευαγγελισμού πιθανώς να χρησιμοποιήθηκαν και ως *χαριτήσια* φυλακτά (εικ. 99).

Ένα άλλο ευαγγελικό επεισόδιο, αυτό των τριών μάγων, οι οποίοι οδηγούμενοι από το άστρο κατέληξαν στην ταπεινή φάτνη και πρώτοι αντίκρυσαν τον Ιησού Χριστό προσκομίζοντας του παράλληλα δώρα εμφανίζεται σε *χαριτήσια* φυλακτά. Οι τρεις Μάγοι υπήρξαν αρκετά δημοφιλείς, λόγω του αρχετυπικού τους ρόλου ως οδοιπόρων, αλλά και ως υποδείγματα δωρητών που λαμβάνουν για αντάλλαγμα τη θεία χάρη⁵³² (εικ. 100).

Σύμφωνα με το ρήτορα Λιβάνιο, η σπουδαιότερη αφετηρία προς την ευτυχία και την επιτυχία, ήταν η απόκτηση αληθινών φίλων⁵³³.

Φιλία είναι ο στενός ψυχικός, συναισθηματικός και πνευματικός δεσμός ανάμεσα σε δύο ανθρώπους ή στο σύνολο μιας ομάδας που έχουν θυσιάσει στον ιερό βωμό της όλα τα ανίερα πάθη του κατώτερου εγώ του ανθρώπου: τη μικρονυχία, τη χαιρεκακία, την υποκρισία, την αγνωμοσύνη, τη χρησιμοθηρία και την ιδιοτέλεια. Ο δεσμός αυτός δεν είναι στατικός και παθητικός, αλλά δυναμικός και ενεργητικός. Δεν μένει και δεν εξαντλείται στη φάση των ελπιδοφόρων ενδείξεων και των αγαθών προθέσεων, αλλά υποχωρεί και εκδηλώνεται στο χώρο των έμπρακτων αποδείξεων και των υπεύθυνων θέσεων.

Σε έναν πάπυρο του 4^{ου} αι., αναφέρεται η κατασκευή ενός δακτυλιδιού, το οποίο υποσχόταν ότι θα φέρει στο κάτοχό του χάρη και νίκη, θα τον βοηθούσε να γίνει ένδοξος, μεγάλος, θαυμαστός και πλούσιος, αλλά πάνω απ' όλα θα τον βοηθούσε να συνάψει μακροχρόνιες φιλίες. Για να το επιτύχει αυτό, έπρεπε να χαράξει σε ένα ηλιοτρόπιο τη μορφή του θεού Ήλιου, πλαισιωμένη από έναν ουροβόρο όφι. Στη δεύτερη όψη, θα γράφονταν τα ιερά γράμματα προς το θεό, επικλήσεις και επωδές δηλαδή, που θα ανάγκαζαν το θεό να πραγματοποιήσει τις ζητούμενες ευχές.⁵³⁴

Στις *Κυρανίδες* διαβάζουμε επίσης μια άλλη συνταγή: «στον ευανθή λίθο τον ολόχρυσο χαράζεται η Αφροδίτη με δεμένα τα μαλλιά και τις μπούκλες του κεφαλιού της. Κάτω από το λίθο τοποθετείται η ρίζα του βοτάνου εύζωμο (ρόκα) και η γλώσσα ενός αηδονιού, και αφού τα κλείσεις σε φυλακτό, φόρα τα. Και θα είσαι αγαπητός σε όλους τους ανθρώπους και γνωστός και γλυκομίλητος, όχι μόνο προς τους ανθρώπους, αλλά και προς τους θεούς και προς τους δαίμονες»⁵³⁵.

Τα φυλακτά της φιλίας αποτελούσαν πάντα μια ιδιαίτερη κατηγορία. Από αυτά οι κάτοχοί τους απαιτούσαν, κατά κάποιο τρόπο, τη φιλική διάθεση των άλλων απέναντί τους, με όχι πάντα και τόσο αθώες προθέσεις. Ίσως μέσα από αυτά τα φυλακτά να ήθελαν να φτάσουν το σκοπό τους, ο οποίος δεν ήταν άλλος από την κατάκτηση της επιτυχίας.

Ένα χρυσό δακτυλίδι στη σφενδόνη του φέρει την ακόλουθη επιγραφή: *ευτυχι / ασυνκριτι / συνκατα / φρονιω*. Ο Καταφρόνιος δηλαδή, ως δώρο παντοτινής φιλίας

⁵³¹ Russel 1982, σ. 39-49.

⁵³² Για την εικονογραφία της προσκύνησης των Μάγων, βλ. Rahmani 1979, σ. 109-19, Maguire 2000, σ. 284.

⁵³³ Λιβάνιος, *Βίος ή περί της εαυτού τύχης*, 56.

⁵³⁴ *PGM* XII.270-277.

⁵³⁵ *Κυρανίδες* Α', *στοιχείον* Ε', 27-30.

χάρισε το δακτυλίδι αυτό στο φίλο του Ασυνκρίτιο με την ευχή να είναι πάντα ευτυχισμένος (εικ. 101). Σε ένα άλλο χρυσό δακτυλίδι, στον ένθετο όνυχα που φέρει στη σφενδόνη του, έχει χαραχθεί η λέξη *αύφλια*, που σημαίνει παντοτινή φιλία. Στο κέντρο της σφενδόνης εικονίζεται επίσης ένα δελφίνι, χαρακτηριστικό θέμα της πρώιμης χριστιανικής συμβολικής τέχνης (εικ. 102). Από τα πιο διαδεδομένα φυλακτά του χριστιανικού κόσμου του 6^{ου}-7^{ου} αι., αποτελούσαν δακτυλίδια στην πλειονότητά τους με την απεικόνιση του ασπασμού των Πέτρου και Παύλου (εικ. 103).

Στο Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού, ο φυλακτογράφος απευθύνεται στον Ερμή και την Ίσιδα, για τη δημιουργία ενός φυλακτού το οποίο θα έδινε στο χρήστη του:... *χάριν, έργασίαν, ἀργύρια, χρυσόν, ἡμισμόν, πλοῦτον πολὺολβον ἐπ' ἀγαθῶ*.⁵³⁶

«Δεν υπάρχει τέρμα στον πλούτο»⁵³⁷, υποστήριξε ο Πλούταρχος στο έργο του *Περὶ φιλοπλουτίας*. Για ορισμένους ανθρώπους η επιτυχία είχε το χρώμα του χρήματος. Η επιτυχία περνούσε μέσα από χρυσούς διαδρόμους που οδηγούσαν στην καταξίωση.

Δύο κείμενα, τα οποία γράφτηκαν από το ίδιο πρόσωπο σε ένα φύλλο παπύρου, το οποίο στη συνέχεια κόπηκε στη μέση, αναφέρονται στην απόκτηση πλούτου ή τουλάχιστον στη μη απώλεια του ήδη υπάρχοντος. Αν και η διατύπωση είναι η ίδια, η μόνη ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους είναι ότι το πρώτο ζητεί μια θετική απάντηση, ενώ το δεύτερο μια αρνητική. Το άτομο που ζητάει βοήθεια μπορεί να απευθύνει τα ερωτήματα του στο Θεό των χριστιανών και στον άγιο Φιλόξενο⁵³⁸, η τεχνική όμως που χρησιμοποιείται, κατάγεται σαφώς από τις παγανιστικές μεθόδους. Στην πίσω όψη και των δύο αποσπασμάτων εμφανίζονται τα ελληνικά γράμματα «X, M, Γ», γραμμένα σε διάφορα σημεία, μέσα σε διάσπαρτους σταυρούς:

A) «+ Κύριέ μου και Παντοδύναμε Θεέ και Άγιε Φιλόξενε, προστάτη μου, σε παρακαλώ, στο παντοδύναμο όνομα του Κυρίου και Θεού μου, εάν είναι θέλημά σου να κάνω μια προσφορά για την επιχείρηση του ανταλλακτηρίου νομισμάτων και για το γραφείο ζύγισης. Σε ικετεύω πληροφόρησέ με για να κάνω την προσφορά +».

B) «+ Κύριέ μου και Παντοδύναμε Θεέ και Άγιε Φιλόξενε, προστάτη μου, σε παρακαλώ, στο παντοδύναμο όνομα του Κυρίου και Θεού μου, εάν δεν είναι θέλημά σου να κάνω μια προσφορά για την επιχείρηση του ανταλλακτηρίου νομισμάτων και για το γραφείο ζύγισης, πληροφόρησέ με για να μην κάνω την προσφορά +»⁵³⁹.

Το κατ'εξοχήν σύμβολο του πλούτου ήταν το κέρας της Αμάλθειας, το οποίο απαντά σε μεγάλο αριθμό φυλακτών, είτε μόνο του, είτε στα χέρια διαφόρων θεών, με πρώτη φυσικά την Τύχη (εικ. 104). Το κέρας συμβόλιζε την αφθονία, τα ατέλειωτα πλούτη, τη γονιμότητα και την καρποφορία⁵⁴⁰. Ο Δίων ο Χρυσόστομος θεωρούσε ότι συμβόλιζε όλα τα αγαθά⁵⁴¹, ενώ ο μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ευστάθιος, σχολιάζοντας το έργο του Διονυσίου του Περιηγητή που έζησε στο 2^ο αι., αναφέρεται σε αυτό ως *πλουτοποιόν και βιωφελές* σύμβολο⁵⁴².

⁵³⁶ PGM IV.2375- 2440.

⁵³⁷ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περὶ φιλοπλουτίας*, 524.4 E.

⁵³⁸ Σύρος μονοφυσίτης θεολόγος, έζησε μεταξύ 5^{ου} και 6^{ου} αι. Το 485 εξελέγη μητροπολίτης του Mabbug. Πέθανε το 522 και τιμάται ως άγιος από τους Ιακωβίτες.

⁵³⁹ Lee 2009, σ. 249, *The Oxyrhynchus papyri*, Grenfell και Hund 1898-1927, (PGM VII.390-1, VIII.923-5).

⁵⁴⁰ Cooper 1992, σ. 226.

⁵⁴¹ Δίων ο Χρυσόστομος, *Λόγοι (Orations)*, 63.7, Russell 1992.

⁵⁴² Ευστάθιος μητροπολίτης Θεσσαλονίκης, *Σχόλια εις τον Διονύσιον τον περιηγητήν (Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem)*, 431.58, Müller 1861.

Τα φυλακτά του πλούτου αναγνωρίζονται ακόμη και από τις επιγραφές που συνοδεύουν τις διάφορες παραστάσεις. Σε ένα λίθο με παράσταση του Διόνυσου (εικ. 105) η μορφή περικλείεται από το όνομα *φήλιξ* το οποίο μεταφράζεται ως ευδαίμων, ευτυχής, άφθονος και καρποφόρος. Ένας άλλος λίθος από λάπις λάζουλι, φέρει παράσταση του Πρίαπου, του θεού της αφθονίας, στην πρώτη όψη με την επιγραφή *καθ' ημέραν ευπόρειμαι*, ενώ περιμετρικά τρέχει η επιγραφή *ευπόρει ιωαο*⁵⁴³ (εικ. 106).

Σε ένα καρνεόλιο λίθο του 4^{ου} αι., απεικονίζεται ένα θαλάσσιο άλογο και η επιγραφή *εύανδρος φύλαξ*. Το όνομα Εύανδρος σημαίνει τον άνδρα που έχει αφθονία αγαθών, το γενναίο, αυτόν που φέρει ευτυχία στους άλλους (εικ. 107).

Το ιερό της Παφίας Αφροδίτης απεικονίζεται σε έναν ερυθρό ίασπι του 3^{ου}-4^{ου} αι. Στη σκεπή του ναού, αριστερά και δεξιά, εικονίζονται δύο περιστέρια, σύμβολα της χάρης που θα μεταφέρουν στο φορούντα το φυλακτό. Στο κάτω μέρος φέρει την επιγραφή *ευημερία*, η οποία εντάσσει το φυλακτό στην κατηγορία των *χαριτήσιων* φυλακτών του πλούτου (εικ. 108).

Το 12^ο αι. κάποιος χριστιανός τοποθέτησε σε ένα ολόχρυσο πλαίσιο μια καμέο του 6^{ου}-7^{ου} αι., η οποία φέρει στην κύρια όψη εγχάρακτη επιγραφή *ευτυχώς πρόκοπτε ο φορών*. Στην πίσω όψη απεικονίζεται η προσκύνηση των μάγων στο πάνω τμήμα και στο κάτω ένας άγγελος και το άστρο που ακολούθησαν οι Μάγοι μέχρι τη σπηλιά όπου γεννήθηκε ο Ιησούς (εικ. 109).

Τα φυλακτά τα ονομαζόμενα *νικητικά*, θεωρούνταν ότι εξασφάλιζαν την επιτυχία και τη νίκη ενός ατόμου απέναντι σε οποιαδήποτε πρόκληση της ζωής. «χάρισε νίκη, δύναμη και επιρροή στον άνδρα που φοράει αυτό το φυλακτό», και «δώσε μου επιτυχία, χάρη, φήμη, δόξα στο στάδιο», είναι δύο από τις ευχές που συνήθως συναντάμε στον τύπο αυτών των φυλακτών. Σε ένα μαύρο ίασπι με παράσταση των Τριών Χαρίτων του 3^{ου}-4^{ου} αι. έχουν χαραχθεί οι επιγραφές *ζήσαις δαβάτι* στην πρώτη όψη και *συ νικάς πάντες* στη δεύτερη όψη (εικ. 110).

Μια άλλη έκφραση που συναντάμε επίσης στα *νικητικά* φυλακτά, είναι η αναφορά στους *επήκοους* θεούς. Το επίθετο *επήκοος* μεταφράζεται ως ο θεός που ακούει τους πιστούς του και εμφανίζεται σε θεούς κυρίως ανατολικής προέλευσης⁵⁴⁴. Η επιγραφή: *θεώ επηκόω σαράπιδι*, βρισκόταν χαραγμένη στο ναό του Σέραπι στη Μίλητο. Σε μια μπλέ ναλόμαζα του 3^{ου}-4^{ου} αι., στην πρώτη όψη εικονίζεται ο Σέραπις, ενώ στη δεύτερη όψη η επιγραφή: *νεικά ο επήκοος* (εικ. 111). Οι ίδιες ευχές εμφανίζονται και σε χριστιανικά φυλακτά.

Ανάμεσα στα κείμενα των *Κυρανίδων* υπάρχει η συνταγή για την κατασκευή ενός δακτυλιδιού, το οποίο χαρακτηρίζεται ως σπουδαιότατο και αναντικατάστατο. Η συνταγή προτρέπει τον κατασκευαστή να χαράξει πάνω σε ένα πολύχρωμο λίθο με το όνομα ταΐτης, ένα παγώνι να πατά πάνω σε ένα θαλάσσιο τρυγόνι και κάτω από την πέτρα το λάλημα του παγωνιού που είναι *αιω*. Στη συνέχεια, έπρεπε να πάρει μια ρίζα τριφυλλιού, γνωστό από την αρχαιότητα κιόλας ως τυχερό φυτό, την οποία θα τοποθετούσε κάτω από τον λίθο πριν τον ενθέσει στη σφενδόνη του δακτυλιδιού. Με το δακτυλίδι αυτό, ο χρήστης του θα γινόταν σπουδαίος και θαυμαστός, θα νικούσε πάντα και θα είχε ακόμη την υποστήριξη και την αγάπη όλων⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Bonner 1950, σ. 181.

⁵⁴⁴ Weinreich 1912, σ. 1-68.

⁵⁴⁵ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Τ'*, 10-15.

Στην κατηγορία των νικητικών φυλακτών, η σύγχρονη έρευνα κατατάσσει και τα ονομαζόμενα *Εφέσια Γράμματα*⁵⁴⁶.

Τα *Εφέσια Γράμματα* αποτελούσαν τα μυστικά ονόματα, τα οποία ήταν γραμμένα στο άγαλμα της θεάς Άρτεμης στην Έφεσο. Ο Μένανδρος τα ονόμαζε *αλεξιφάρμακα*, ενώ ο Πλούταρχος αναφερόταν σε αυτά ως φυλακτά κατά των κακών πνευμάτων⁵⁴⁷. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς αναφέρει σχετικά : «ο Ανδροκύδης ο Πυθαγορικός ισχυρίζεται ότι τα Εφέσια Γράμματα, φημισμένα σε όλους, έχουν τη διάταξη των συμβόλων, *Άσκιον* είναι το σκοτάδι, γιατί δεν έχει σκιά, φως το *Κατάσκιον*, επειδή φωτίζει τη σκιά, *Λιζ* σύμφωνα με αρχαία επωνυμία είναι η γη, *Τετράξ* η μεγάλη χρονική περίοδος, *Δαμναμενεὺς* ο νικητὴς ἡλῖος και τα *Αἴσια* είναι η αληθινή φωνή⁵⁴⁸.

Στο έργο του *Εξομολογήσεις*, ο Αυγουστίνος Ιππώνος αναφέρει πως κάποτε τον πλησίασε ένας μάγος, για να του προσφέρει επ' αμοιβή τη βοήθειά του για κάποιο διαγωνισμό απαγγελίας, στον οποίο επρόκειτο να συμμετάσχει ο κατοπινός άγιος. Ο Αυγουστίνος αρνήθηκε τη βοήθεια του μάγου, ο οποίος μάλλον προτίθετο να κατασκευάσει έναν κατάδεσμο, προκειμένου να δέσει τη γλώσσα των ανταγωνιστών του και να τον βοηθήσει να κερδίσει έτσι το διαγωνισμό⁵⁴⁹.

Στη *Διαθήκη Σολομώντος*, υπήρχε ιδιαίτερο δαιμόνιο, η Οβιζούθ, το έργο της οποίας ήταν εκτός των άλλων και *ῶτων κωφότης, ὀφθαλμῶν ἀδικία καὶ στομάτων χαλινόδεμα*⁵⁵⁰. Στην *Ιερά Βίβλο* ή οποία ονομάζεται και *Μονάς ή Ογδόη Μωϋσέως*, χρονολογημένη στον 4^ο αι. γίνεται αναφορά στα «δεσμόλυτα», τα φυλακτά δηλαδή που βοηθούσαν στο να λυθεί κάθε δεσμός: *...λυθήτω πᾶς δεσμός, πᾶσα βία, ραγήτω πᾶς σίδηρος, πᾶν σχοινίον ἢ πᾶς ἰμάς, πᾶν ἄμμα, πάσα ἄλυσις ἀνοιχθήτω, καὶ μηδεὶς μέ καταβιάσαιο, ὅτι ἐγὼ εἰμι, λέγε τὸ ὄνομα*⁵⁵¹.

Σε πάπυρο χρονολογημένο τον 4^ο αι. αναφέρεται φυλακτό γραμμένο σε χαρτί το οποίο φορούσαν στο δεξί χέρι. Απευθύνεται στον άγιο Δανιήλ, ο οποίος όπως κατόρθωσε να χαλινώσει τα στόματα των λεόντων καλείται τώρα να κλείσει και τα στόματα των κακών ανθρώπων και των αντιδίκων⁵⁵² (εικ. 112).

Σύμφωνα με τις *Κυρανίδες* τα πόδια του γύπα, αν τα έχει κανείς πάνω του, ενδείκνυνται στο έπακρο και ανεξήγητα για την επιτυχία των λόγων και των υποθέσεων και για τη σιωπή των εχθρών και για τη δίκη εναντίον των αντιδίκων⁵⁵³. Στο θυρσίτη λίθο (δυσπροσδιόριστος λίθος, όμοιος με το κοράλλι) αν χαράξεις τη μορφή του πουλιού θύρα (όμοιο με το θαλάσσιο γεράκι) και το Διόνυσο να κρατά το πουλί και βάλεις από κάτω τη ρίζα του βοτάνου *θύρση* (θυμάρι) και τα κλείσεις σε φυλακτό, τότε θα είσαι ευχάριστος σε όλους, δε θα πέφτεις σε κινδύνους και θα είσαι αήττητος στα δικαστήρια⁵⁵⁴ (εικ. 113).

Σύμφωνα με τον Πλίνιο⁵⁵⁵, οι μάγοι ισχυρίζονταν ότι ένα είδος ίασι, το οποίο ονόμαζαν *αερίζουσα*, ήταν χρήσιμο σε εκείνους που έβγαζαν λόγους στη συνέλευση

⁵⁴⁶ Kotansky 1991, σ. 111, για τα *Εφέσια Γράμματα* βλ. Jordan 2000, σ. 104-7, MacCown 1923, σ. 128-40.

⁵⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 111.

⁵⁴⁸ Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, 5.8, MPG 9, 72-3.

⁵⁴⁹ Αυγουστίνος επίσκοπος Ιππώνος, *Εξομολογήσεις (Confessiones)*, 4.3 και 4.2.3, επίσης στο Dodds 1973, σ. 173-6.

⁵⁵⁰ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1336.

⁵⁵¹ PGM XIII.290-297.

⁵⁵² Abt 1909, σ. 132.

⁵⁵³ *Κυρανίδες Α΄, στοιχείον Γ΄*, 35.

⁵⁵⁴ *Κυρανίδες Α΄, στοιχείον Θ΄*, 25-30.

⁵⁵⁵ Πλίνιος, N.H. XXXVII, 118.

και στα δικαστήρια. Σε ένα παπυρικό απόσπασμα του 4^{ου} αι. αναφέρεται ότι, όταν ο *αερίζων* δεθεί σε χρυσό δακτυλίδι, είναι ιδιαίτερα αποτελεσματικός μπροστά σε βασιλείς και ηγέτες⁵⁵⁶.

Σε έναν πάπυρο επίσης του 4^{ου} αι., διαβάζουμε: «Γιατί εσύ είσαι εγώ και εγώ είμαι εσύ, ό,τι και αν ζητήσω θα μου το δώσεις. Γιατί εγώ το όνομά σου ως φυλακτό φέρω στην καρδιά μου...δώσε σε εμένα, δόξα, νίκη, κράτος, επαφροδισία και κυρίως κατανίκησε τα μάτια των αντιδίκων μου, σε εμένα δώσε χάρη σε κάθε έργο μου»⁵⁵⁷. Σε ένα παρόμοιο, ως προς τον επιδιωκόμενο σκοπό, χριστιανικό κείμενο του 6^{ου} αι. διαβάζουμε: «+ Άγγελοι και αρχάγγελοι εσείς που κατέχετε τους καταράκτες των ουρανών, εσείς που ανατέλλετε το φως από τις τέσσερις γωνιές του κόσμου, στο δικαστήριο που έχω με κάποιους ακέφαλους, βοηθήστε με, με τη δύναμη του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, αμήν +»⁵⁵⁸.

Ένα ενεπίγραφο χρυσό φυλακτό από τα Βόστρα της Ιορδανίας, χρονολογημένο στο 4^ο αι., μας δίνει κάποια ιδέα του τρόπου λειτουργίας τους (εικ. 114). Το κείμενο αποτελεί ένα *νικητικό* φυλακτό, δικαστικού χαρακτήρα, γραμμένο από επαγγελματία φυλακτογράφο που γνώριζε να εντυπωσιάζει κάθε εύπιστο πελάτη. Το κείμενο περιέχει παρακλήσεις για προσωπικά οφέλη, σε συνδυασμό με κατάρες εναντίον των αντιπάλων του Πρόκλου. «Δώσε χάρη, δόξα και νίκη στον Πρόκλο που γέννησε η Σαλβίνα, μπροστά στο Διογενιανό, τον στρατιωτικό διοικητή της Βόστρας στην Αραβία και μπροστά στον Πελάγιο τον συμβουλάτορά του για τα δικαστικά θέματα, και μπροστά σε όλους τους ανθρώπους μικρούς και μεγάλους, έτσι που να μπορεί να κερδίσει δίκαια ή άδικα, κάθε δίκη μπροστά σε κάθε δικαστή ή κριτή...»⁵⁵⁹. Ένα χριστόγραμμα στην αρχή του κειμένου καθώς και η λέξη *αμήν* στο τέλος, το κατατάσσουν στα χριστιανικά φυλακτά. Στο κείμενο εμπεριέχεται και η φράση, *νικητήν πάντων*. Η λέξη *νικητής* δεν εμφανίζεται σε αντίστοιχα κείμενα της ελληνικής αρχαιότητας. Ο τίτλος αποτέλεσε αυτοκρατορικό επίθετο δημοφιλές από τον Κωνσταντίνο, αντί του *ανίκητος* (*invictus*), τίτλος σε σχέση με το *Sol invictus*. Η λέξη *νικητής* εμφανίζεται στα πατερικά κείμενα από τον 4^ο αι. και μετά.

«Οι πιο αφελείς άνθρωποι αποδίδουν τέτοιου είδους πράγματα στους μάγους, και κάνουν το ίδιο λάθος όταν κρίνουν πολλές ανθρώπινες ενέργειες. Οι αθλητές καταφεύγουν στην τέχνη των μάγων και το ίδιο κάνουν όλοι όσοι αγωνίζονται με ζήλο για τη νίκη, και μολονότι αυτή η τέχνη δε συμβάλλει καθόλου στη νίκη τους, στην πραγματικότητα νικούν από τύχη, στερούν αυτή τη νίκη από τον εαυτό τους, οι κακόμοιροι, και την αποδίδουν στην τέχνη της μαγείας. Ακόμη κι όταν ηττώνται, εξακολουθούν να πιστεύουν σ' αυτήν και λένε: «αν είχα προσφέρει την τάδε θυσία κι αν είχα κάνει το δείνα θυμίαμα, δεν θα μου ξέφευγε η νίκη», τέτοια λένε και τα πιστεύουν»⁵⁶⁰.

Τα *νικητικά* στο χώρο του αθλητισμού θεωρούνταν ότι εξασφάλιζαν τη νίκη ενός ατόμου, μέσω της ήττας του αντιπάλου του. Μια απλή ευχή γράφει: «δώσε μου επιτυχία, χάρη, φήμη, δόξα στο στάδιο» και μια άλλη ζητάει από ένα θεό «να χαρίσει νίκη, δύναμη, και επιρροή στον άνδρα που φοράει το φυλακτήριο». Στη συνταγή *Πίτυος Θεσσαλού ανάκρισις* που περιλαμβάνεται στο Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του

⁵⁵⁶ PGM XII.201-2.

⁵⁵⁷ PGM XIII.795-805.

⁵⁵⁸ PGM XVa.

⁵⁵⁹ Kotansky 1993, σ. 331-45.

⁵⁶⁰ Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 7.38-39.

Παρισιού υπάρχει η διαβεβαίωση ότι ο παλαιστής που θα φορέσει μια *σιδηρά λάμνα*, όπου θα γραφούν τρεις ομηρικοί στίχοι, θα παραμείνει ανίκητος⁵⁶¹.

Ένας πάπυρος που χρονολογείται μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι., με τον τίτλο *Νικητικόν δρομέως*, προτρέπει τον αθλητή να γράψει στα νύχια των μεγάλων δακτύλων των ποδιών του με χάλκινη γραφίδα διάφορους χαρακτήρες και την επίκληση ... *δός μοι έπιτυχίαν, έπαφροδισίαν, δόξαν, χάριν έν τῷ σταδίῳ, καί τὰ κοινὰ ὅσα θέλεις*⁵⁶².

Τόσο οι οδηγοί των αρμάτων, όσο και οι μονομάχοι λόγω των επάθλων και της δόξας, αλλά και το κοινό εξαιτίας των χρηματικών ποσών που διακυβευόνταν σε στοιχήματα, προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν τη νίκη με κάθε μέσο θεμιτό ή αθέμιτο. Έτσι δημιουργήθηκε η σχέση ανάμεσα στα παραπάνω πρόσωπα και τους μάγους που αναλάμβαναν την υποχρέωση με θυσίες και διάφορες άλλες μεθόδους επίκλησης των δαιμόνων να εξασφαλίσουν τη νίκη του πελάτη τους⁵⁶³.

Από τα πλέον συνηθισμένα είδη καταδέσμων⁵⁶⁴, είναι εκείνα που βρέθηκαν σε ανασκαφές Ιπποδρόμων, σε διάφορα μέρη της αυτοκρατορίας (εικ. 115) και τα οποία συνδέονται με όλα τα αγωνίσματα που λάμβαναν χώρα σε αυτά⁵⁶⁵. Άμεσες ή έμμεσες αναφορές βρίσκονται σε πολλές πηγές, όπως στο Λιβάνιο, στον Αμμιανό Μαρκελίνο, καθώς και στους Πατέρες της Εκκλησίας⁵⁶⁶. Όλες οι μαρτυρίες που εξάγονται από τις πηγές επιβεβαιώνουν την αδιάσειστη πίστη ότι ο Ιππόδρομος ήταν χώρος άσκησης μαγείας. Ο ρήτορας Λιβάνιος, αναφέρει ότι κατά τον μεγάλο διωγμό των εθνικών φιλοσόφων, επί Βάλη, ο Φήστος που διενεργούσε τις ανακρίσεις στην Αντιόχεια θεώρησε τον καθ' όλα άμεμπτο Πισίδη Μαρτύριο ως γόητα, μόνο και μόνο επειδή συναναστρεφόταν με παλαιστές⁵⁶⁷.

Ο Αμμιανός Μαρκελίνος⁵⁶⁸ αναφέρεται χαρακτηριστικά σε ηνίοχο που έστελνε τον γιο του σε φαρμακό, για να διδαχθεί τις μαύρες τέχνες και να τις εξασκεί κατόπιν για να τον βοηθάει.

Πλήθος ανάλογων μαρτυριών υπάρχει επίσης σε εκκλησιαστικά κείμενα της πρώιμης χριστιανικής περιόδου που δείχνουν ότι κάποτε οι ενδιαφερόμενοι περιέβαλλαν τις τεχνικές τους με χριστιανική επίφαση⁵⁶⁹. Οι μαγικοί πάπυροι περιέχουν πολλές σχετικές συνταγές, αλλά παρόμοια στοιχεία βρίσκονται και σε άλλα κείμενα. Όλα αυτά υπογραμμίζουν το γεγονός ότι το φαινόμενο είχε εκλάβει τέτοιες διαστάσεις, ώστε κάθε αναπάντεχη νίκη να θεωρείται ουσιαστικά αδιαμφισβήτητη επέμβαση κάποιου μάγου.

⁵⁶¹ PGM IV.2145- 2240.

⁵⁶² PGM VII.390-394.

⁵⁶³ Cameron 1976.

⁵⁶⁴ Heintz 1998, σ. 337-42.

⁵⁶⁵ Faraone 1991, σ. 6-10.

⁵⁶⁶ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Προς τους εγκαταλείψαντας την Εκκλησίαν και αυτομολήσαντας προς τας ιπποδρομίας και τα θέατρα*, MPG 56, 263-70, του ιδίου, *Εις τον πτωχόν Λάζαρον*, MPG 48, 1045, του ιδίου, *Ομιλίας εις την Γένεσιν*, MPG 53, 56, Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Ιστορικά, περί ετέρων*, MPG 37, 1582, 1587.

⁵⁶⁷ Λιβάνιος, *Βίος ή περί τῆς έαυτοῦ τύχης*, 158.

⁵⁶⁸ Αμμιανός Μαρκελίνος, *Πράξεις ή Ιστορία (Res gestae)*, 26.3.3, 28.1.27, 28.4.25, 29.3.5, Rolfé 1963, Barnes 1998.

⁵⁶⁹ Codex Theodosianus, 9.16, Gothefredi 1975, Matthews 2000, Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τον άγιον Ιωάννην*, MPG 59, 321, Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Ιστορικά, περί ετέρων*, MPG 37, 1587, Νείλος Αββάς, *Επιστολαί, βιβλίον Β΄*, MPG 79, 308.

Ο αθλητισμός είναι συνώνυμος με τον ανταγωνισμό, γι' αυτό και δεν ξενίζει το γεγονός ότι και στον τομέα αυτό γινόταν χρήση καταδέσμων. Προς το τέλος του 4^{ου} αι. οι χριστιανοί αυτοκράτορες θεωρούσαν δεδομένο ότι ηνίοχοι μπορούσαν να παραγγείλουν σχετικούς καταδέσμους και για το λόγο αυτό τους απειλούσαν απροκάλυπτα με την ποινή του θανάτου στην περίπτωση που είτε κάλυπταν κάποιο μάγο, είτε τον δολοφονούσαν κρυφά χωρίς να τον παραδώσουν στη δικαιοσύνη⁵⁷⁰. Για την κοινωνία της ύστερης αρχαιότητας ο ηνίοχος αποτελούσε το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στον αριστοκράτη πάτρωνά του και το πλήθος των πληβείων οπαδών του. Το στοιχείο του ανταγωνισμού μεταφέρεται λοιπόν από τα μεμονωμένα άτομα, σε ολόκληρες κοινωνικές ομάδες⁵⁷¹. Κάτι τέτοιο γίνεται ιδιαίτερα φανερό, όταν οι ομάδες αυτές αποτελούν ταυτόχρονα και αντιπάλους στον αγώνα ανάμεσα στη θρησκεία των εθνικών και στο Χριστιανισμό, όπως μαρτυρεί μια χαρακτηριστική ιστορία από το *Βίο του αγίου Ιλαρίωνα*.

Στο *Βίο του αγίου Ιλαρίωνα*, υπάρχει ένα χαρακτηριστικό επεισόδιο, που αποδεικνύει ότι και οι χριστιανοί κατέφευγαν σε παρόμοιους καταδέσμους, για να εκδικηθούν τους εθνικούς αντιπάλους τους στον Ιππόδρομο. Αναφέρεται στο *Βίο* ότι ο χριστιανός στρατηγός της Γάζας Ιταλικός που εξέτρεφε άλογα και διοργάνωνε τις ιπποδρομίες στην πόλη υπέστη γοητεία από έναν αντίπαλό του παγανιστή. Είχε προσλάβει ένα μάγο ο οποίος, μέσω δαιμονικών επικλήσεων, πετύχαινε να σκάζουν τα άλογα του Ιταλικού και να αδυνατούν οι ηνίοχοι να ανταποκριθούν στον αγώνα, ενώ αντίθετα δυνάμωνε και επιτάχυνε τα άλογα του εχθρού του. Ο Ιταλικός από την πλευρά του, ως χριστιανός, αντί να πάει σε μάγο προσέφυγε στον άγιο Ιλαρίωνα και τον παρακάλεσε να τον βοηθήσει με τον ίδιο τρόπο εναντίον των αντιπάλων του Γαζαίων, οπαδών του θεού Μαρνά (Δία). Για να το ανακαλύψει ο άγιος άσκησε υδρομαντεία: σε ποτήρι γεμάτο νερό, είδε τους ίππους, το στάβλο, τους ηνιόχους και τα άρματα καταδεμένα και στη συνέχεια έδωσε αγίασμα ως αντίδοτο στον Ιταλικό με την εντολή να ραντίσει το ιπποφορβείο, τα άλογα, τους ηνιόχους και τις βαλβίδες της αφετηρίας. Από εκείνη τη μέρα ο Ιταλικός κέρδιζε συνεχώς, με αποτέλεσμα οι αντίπαλοί του να τον κατηγορούν ως γόητα των χριστιανών⁵⁷².

Σε έναν από τους μαγικούς παπύρους⁵⁷³ αναφέρεται η κατασκευή ενός δακτυλιδιού-φυλακτού το οποίο υποσχόταν ότι θα χαρίσει στον κάτοχό του δύναμη, νίκη και ισχύ μπροστά σε όλους τους άνδρες, μικρούς και μεγάλους, σε μονομάχους και στρατιώτες.

Η χρήση φυλακτών από τους στρατιώτες θα πρέπει να θεωρείται μάλλον δεδομένη, μιας και οι στρατιώτες είναι από τις πιο ευάλωτες κοινωνικές ομάδες. Αντιμέτωποι καθημερινά με το θάνατο, αλλά και με διάφορες ασθένειες, που τις περισσότερες φορές ήταν άγνωστες στην επίσημη ιατρική, πιστεύουμε ότι συμπλήρωναν το στρατιωτικό εξοπλισμό τους με διάφορα φυλακτά.

Ο Σεπτίμιος Σεβήρος, τον 3^ο αι. με ειδικό διάταγμα, επέτρεψε στους στρατιώτες τη χρήση δακτυλιδιών με εγλυφες εικόνες του θεού Άρη ή διαφόρων ηρώων, για την προστασία τους από κάθε κακό⁵⁷⁴ (εικ. 116).

Οι αρχαίοι Γαλάτες στρατιώτες συνήθιζαν να φορούν στο λαιμό τους ένα στρεπτό κόσμημα-φυλακτό το οποίο ονόμαζαν Torque. Το *μανιάκιον*, όπως το ονόμασαν αργότερα οι βυζαντινοί, αποτελούσε σημάδι στρατιωτικού βαθμού, αλλά και μέσο

⁵⁷⁰ *Codex Theodosianus*, 8.16.1, Gothefredi 1975, Matthews 2000.

⁵⁷¹ Graf 2004, σ. 184-7, 257, 281.

⁵⁷² Βακαλούδη 2001α, σ. 253-59.

⁵⁷³ *PGM XXXV*.

⁵⁷⁴ Marshall 1975, σ. 20, υποσ. 10.

προστασίας. Η πιο γνωστή εικόνα στρατιωτικών αγίων με *μανιάκια* είναι αυτή των αγίων Σεργίου και Βάκχου. Τα *μανιάκια* αφαιρέθηκαν, όταν οι άγιοι έχασαν τους στρατιωτικούς βαθμούς τους. Μετά τον 6^ο αι. τα *μανιάκια* αποτελούνταν από μια αλυσίδα από όπου κρέμονταν διάφορα περιάπτα (φυλακτά, μετάλλια ή νομίσματα).

*Ὁ σταυρός ἐν τῷ ταῦ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν*⁵⁷⁵. Ο χριστιανικός σταυρός χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά ως αποτροπαϊκό και φυλακτικό σύμβολο από τους στρατιώτες του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου.

Στα χριστιανικά μαρτυρολόγια και στις αρεταλογίες, οι άγιοι νικούν τις δυνάμεις του Κακού φορώντας το σταυρό ή κάποια ευλογία ή σφραγίδα. Τα δακτυλίδια εξακολουθούν να είναι δημοφιλή, αλλά τώρα φέρουν παραστάσεις του Χριστού ή αγίων, καθώς και σύμβολα αμιγώς χριστιανικά.

Ο Συμεών Λογοθέτης ο Μεταφραστής γράφει για το θάρρος ενός χριστιανού στρατιώτη μπροστά στο διοικητή του: «...ο μικρός χρυσός σταυρός που φορούσε στο στήθος, από το ιμάτιο του ξεπρόβαλε και έγινε ορατός από όλους...και αφού κράτησε το σταυρό στο χέρι του είπε: *καὶ τοῦτο φυλακτήριον ἐπιφέρωμαι πρὸς ἀποτροπὴν πάντων τῶν ἐπερχομένων μοι κακῶν...*»⁵⁷⁶.

Ο Ευσέβιος Καισαρείας ονομάζει το σταυρό *νικητικόν αλεξιφάρμακο*⁵⁷⁷, ενώ σε άλλη παράγραφο του ίδιου κειμένου, *νικητικόν φυλακτήριον*⁵⁷⁸. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ονομάζει το σταυρό του Κυρίου τροπαιοφόρο, νικητικό και ακαταμάχητο όπλο, καθώς και κέρας της Εκκλησίας⁵⁷⁹ (εικ. 117).

Κατηγοροί και κατηγορούμενοι σε μια δίκη, έμποροι και τεχνίτες, αθλητές και οπαδοί στους αγώνες είχαν ανάγκη από κάποιο μέσο για να μπορέσουν να υπερνικήσουν την αβεβαιότητα και την αδυναμία τους απέναντι στο τελικό αποτέλεσμα. Ελπίζοντας ότι θα κατάφερναν να επηρεάσουν αποφασιστικά το αποτέλεσμα, η κοινωνία της ύστερης αρχαιότητας γνώριζε και άλλους τρόπους για να ξεπεράσει τις κρίσεις εκείνες που οφείλονταν σε ένα αίσθημα ανασφάλειας και αδυναμίας, σε αντιδιαστολή προς την κατάδεση, η οποία είχε ως σκοπό τον περιορισμό ή ακόμα και την καταστροφή των δυνάμεων του αντιπάλου. Μέσω τελετουργιών που υπόσχονταν πλούτο, νίκη, στους δικανικούς και αγωνιστικούς καταδέσμους, αντιστοιχούσαν τελετουργίες που οδηγούσαν στη νίκη ή φυλακτά που προστάτευαν από τα μάγια των αντιπάλων (εικ. 118-121).

⁵⁷⁵ *Επιστολή Βαρνάβα*, MPG 2, 727-82, Kraft 1961.

⁵⁷⁶ Συμεών Λογοθέτης ο Μεταφραστής, *Ευστρατίου, Ευγενίου, Μαρδαρίου και Ορέστου μαρτύρων*, MPG 116, 485.

⁵⁷⁷ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εις τον βίον Κωνσταντίνου βασιλέως*, Α', 7.37.

⁵⁷⁸ Στο ίδιο, Γ', 1.11.

⁵⁷⁹ Όπως το κέρας της αφθονίας, που συνήθως κρατά η θεά Τύχη. Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Νόθα*, MPG 62, 748-9.

ΚΕΣΤΟΣ ΙΜΑΣ ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ

Ο Πλούταρχος στο έργο του *Γαμικά παραγγέλματα*, μια ευχετήρια επιστολή προς ένα νιόπαντρο ζευγάρι, τον Πολλιανό και την Ευρυδίκη, εξέφρασε μεταξύ άλλων την άποψη ότι η γυναίκα η οποία στηρίζεται στο ήθος και την αρετή του χαρακτήρα της μπορεί να κερδίσει πολλά περισσότερα, ακόμα και από αυτά που θα της προσέφερε ο *κεστός ιμάντας* της Αφροδίτης⁵⁸⁰.

Κεστός ιμάς ονομαζόταν η «μαγική ζώνη» της θεάς του έρωτα, η οποία σύμφωνα με τη διήγηση του Ομήρου ήταν κεντημένη με όλα τα *θελκτήρια*, τη *φιλότητα*, τον *ίμερο* και τα λόγια της ψιθυριστής αγάπης που έπαιρναν τα μυαλά ακόμη και των μυαλωμένων⁵⁸¹. Τα αφηγούμενα γεγονότα οδηγούν στο συμπέρασμα ότι επρόκειτο για ένα πανίσχυρο φυλακτό, το οποίο δαμάζοντας τη φύση όχι μόνο των θνητών αλλά και των αθανάτων προσέφερε στον κάτοχο του τον απόλυτο έλεγχο της ερωτικής του ζωής.

Οι πηγές μας είναι τόσο άφθονες και τόσο ποικίλες, ώστε να φωτίζουν με σχετική επάρκεια τα βασικά του χαρακτηριστικά. Οι διάφορες απεικονίσεις της θεάς καθ' όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας (από τον 5^ο π.Χ. αι. μέχρι και τον 7^ο μ.Χ. αι.) δείχνουν ότι ο *κεστός ιμάς* ήταν ένα είδος αλυσιδωτού κοσμήματος, στολισμένο τις περισσότερες φορές με μικρούς λίθους με εγχάρακτες παραστάσεις, πιθανόν τα ομηρικά *θελκτήρια*. Το κόσμημα αυτό, ζωσμένο στο πάνω μέρος του σώματος, σχημάτιζε ένα χίασμα γύρω από το στήθος. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι η πιο συνηθισμένη ελληνική λέξη για το φυλακτό ήταν το *περίαπτον* ή *περίαμμα*, που σημαίνει «αυτό που δένεται τριγύρω από ένα άτομο»⁵⁸².

Ο *κεστός ιμάς* ως σύμβολο στο πέρασμα του χρόνου απέκτησε τη δική του δυναμική και ενώ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια φανταστική επινόηση μιας λογοτεχνικής παράδοσης, διάφορες αναφορές σε κείμενα τόσο εθνικών όσο και χριστιανών συγγραφέων, κατά την ύστερη αρχαιότητα, υποβάλλουν την ιδέα ότι μπορεί στην πραγματικότητα οι γυναίκες να χρησιμοποιούσαν παρόμοια αντικείμενα⁵⁸³.

Σύμφωνα με τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα, στα τέλη του 2^{ου} αι. αρκετές ήταν οι γυναίκες εκείνες, οι οποίες θέλοντας να αυξήσουν την ερωτική τους έλξη στο αντίθετο φύλλο, χρησιμοποιούσαν διάφορα φυλακτά, ανάμεσά τους και ιμάντες (προφανώς ο συγγραφέας αναφέρεται σε *κεστούς ιμάντες*)⁵⁸⁴.

Λίγα χρόνια αργότερα, στις αρχές του 3^{ου} αι., ο σοφιστής Φλάβιος Φιλόστρατος έγραφε ότι οι ερωτευμένοι στην απόγνωσή τους παρασύρονταν εύκολα και ζητούσαν συμβουλές από γριές και διάφορους απατεώνες. Αυτοί τους έδιναν να φορούν *κεστούς ιμάντες*, πετράδια από τα έγκατα της γης και άλλα που προέρχονταν από τη Σελήνη και τα άστρα, παίρνοντας μεγάλα χρηματικά ποσά και δίχως ουσιαστικά να προσφέρουν καμιά βοήθεια⁵⁸⁵.

⁵⁸⁰ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 141C, 23.

⁵⁸¹ *Ιλιάδα*, Ξ', 197-9, 214.

⁵⁸² Bonner 1949β, σ. 1-6.

⁵⁸³ Faraone 1990, σ. 224-43.

⁵⁸⁴ Κλήμης ο Αλεξανδρέας, *Λόγος προτρεπτικός προς Έλληνας*, MPG 8, 580, Mondésert 1976, Stählin 1936.

⁵⁸⁵ Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 7.38-39.

Ανατρέχοντας στις *Κυρανίδες*, μια από τις σημαντικότερες πηγές που διαθέτουμε με πληροφορίες οι οποίες αφορούν την κατασκευή των φυλακτών, στο πρώτο βιβλίο αφιερώνεται ένα ολόκληρο κεφάλαιο σχετικά με τον «πρώτο και φοβερότερο *κεστό* *ιμάντα* της μεγάλης θεάς Αφροδίτης»⁵⁸⁶.

Σε αντίθεση με τον ομηρικό *κεστό*, όπου σε ένα αντικείμενο εμπεριέχονται όλες οι επιθυμητές λειτουργίες, οι *Κυρανίδες* κάνουν λόγο για τη δημιουργία δύο φυλακτών που φέρουν το ίδιο όνομα, *κεστός* *ιμάς*. Ο πρώτος απευθύνονταν στις γυναίκες που ήθελαν να προφυλάξουν ή να ελέγξουν την ερωτική τους ζωή, ενώ ο δεύτερος στις γυναίκες που επιθυμούσαν να είναι σεξουαλικά ελκυστικές στους άνδρες.

Ο πρώτος *κεστός* είχε τη μορφή διαδήματος και πιθανόν συνδέεται μόνο κατ' όνομα με τον ομηρικό *κεστό*. Πάνω στον *ιμάντα* έπρεπε να ραφτεί προσεκτικά ένα πλατύ κιβωτίδιο κατασκευασμένο από χρυσό, στο εσωτερικό του οποίου τοποθετούνταν τέσσερα στοιχεία, ένας λίθος, ένα πτηνό, ένα φυτό και ένα ψάρι, τα οποία αντιστοιχούσαν στα τέσσερα στοιχεία από τα οποία προέκυπτε στο σύνολό της η ύλη, φωτιά- αέρας- γη- νερό. Και τα τέσσερα περιγράφονται με το επίθετο *κιναίδιος*, ένας παραδοσιακός όρος εξύβρισης, που συνήθως μεταφράζεται ως ομοφυλόφιλος.

Ο *κιναίδιος* λίθος ήταν ο οψιδιανός, ο οποίος σύμφωνα με τις *Κυρανίδες*, ήταν αφιερωμένος στον πλανήτη Κρόνο. Ο αστρολόγος του 2^{ου} αι. Βέτιος Βάλενς⁵⁸⁷ θεωρούσε ότι το όνομα *κιναίδιος* δόθηκε στον οψιδιανό, γιατί η ασθένεια που επηρεαζόταν από τον πλανήτη Κρόνο ήταν η ομοφυλοφιλία. Το *κιναίδιο* πτηνό, το οποίο ταυτίζεται με το πτηνό *ίνγξ*, δε δείχνει να έχει προφανή σύνδεση με τα υπόλοιπα στοιχεία. Η χρήση του έχει να κάνει μάλλον με το γεγονός ότι η *ίνγκα* καρφωμένη σ' ένα τροχό, χρησιμοποιούνταν σε ερωτικές μαγικές τελετουργίες και συνδέεται με την Αφροδίτη, μιας και η θεά ήταν εκείνη που δίδαζε στους ανθρώπους τη χρήση της. Ο *κιναίδιος* ιχθύς και το *κιναίδιο* βότανο, προκαλώντας ατονία και αδυναμία στύσης σε έναν άνδρα, τον μετέβαλλαν σε θηλυπρεπή σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μη μπορεί να επανέλθει στην πρώην φυσιολογική του κατάσταση.

Στον οψιδιανό έπρεπε να χαραχθεί η μορφή ενός ευνουχισμένου άνδρα καθώς κοιτούσε περίλυπος τα αποκομμένα γεννητικά του όργανα, πίσω από την πλάτη της Αφροδίτης. Η βίαιη αυτή σκηνή αποτελούσε το στίγμα της φύσης του πρώτου *κεστού* και δικαιολογούσε τη συνύπαρξη των τεσσάρων *κιναίδιων* στοιχείων που χρησιμοποιούνταν. Πρόθεση βέβαια δεν ήταν ο πραγματικός ευνουχισμός ενός άνδρα, αλλά ο μεταφορικός ευνουχισμός της αξιοπρέπειάς του.

Διάφοροι λίθοι, οι οποίοι χρονολογούνται μεταξύ του 3^{ου} και 4^{ου} μ.Χ. αι., απεικονίζουν την Αφροδίτη καθώς σέρνει τον Άρη γυμνωμένο (εικ. 122). Οι μορφές συνοδεύονται συνήθως από ελληνικές επιγραφές του τύπου : *δέδεσαι δικαίως, άρως νικηθέντος* και *αφροδείτη τη ανεικίτω*⁵⁸⁸. Είναι φανερό, ότι οι λίθοι αυτοί με τη θριαμβεύτρια Αφροδίτη, προορίζονταν για χρήση από γυναίκες ενάντια σε άνδρες. Επειδή όμως ο έλεγχος της ερωτικής ζωής δεν ήταν αποκλειστικό προνόμιο των γυναικών, υπήρχαν και λίθοι οι οποίοι απεικόνιζαν τον Άρη πάνοπλο να σέρνει μια γυμνή ή ημίγυμνη Αφροδίτη δεμένη συνήθως πισθάγκωνα (εικ. 123). Οι λίθοι με τον πάνοπλο Άρη προορίζονταν για άντρες που γύρευαν να προσελκύσουν ερωτικά και να δέσουν μια γυναίκα. Οι σκηνές αυτές, θεωρείται εξαιρετικά απίθανο να είναι απλώς μιμητικές μιας χαμένης αφήγησης σχετικά με τις δυο αυτές θεότητες, και

⁵⁸⁶ *Κυρανίδες* Α', *στοιχείον* Κ', 10, 1-105.

⁵⁸⁷ Βέτιος Βάλενς, *Ανθολογία (Anthologiarium)*, 6.3.4.5, 1.1.14, βλ. Pingree 1986, σ. 238.

⁵⁸⁸ Bevilacqua 2002, σ. 17.

φαίνεται φρόνιμο να υποθέσουμε, ότι και οι δύο χρησίμευαν ως μέρος μιας τελετουργίας, η οποία είχε ως σκοπό να προκαλέσει τις σχέσεις υποταγής που απεικονίζονταν σ' αυτές.

Στο εύλογο ερώτημα που προκύπτει, ερώτημα που έθεσε και ο Πλούταρχος⁵⁸⁹, για ποιο λόγο γνωστικές σύζυγοι θα σκέφτονταν ποτέ να χρησιμοποιήσουν μαγικά τεχνάσματα ή φίλτρα που θα μπορούσαν να εξασθενήσουν τη σεξουαλική ρώμη του συζύγου τους, η εξήγηση ίσως κρύβεται στην επανειλημμένη εστίαση, στο δέσιμο ή έλεγχο του θυμού ενός άνδρα. Από το όνομα θυμός προέρχεται προφανώς ο τίτλος διαφόρων παπυρικών κειμένων με τίτλο *θυμοκάτοχον*⁵⁹⁰, δηλ. ξόρκια που καταστέλλουν το θυμό. Αυτά τα ξόρκια επιβίωσαν σε μια ποικιλία μέσων και μπορούσαν να είναι πολύ απλά, όπως στην περίπτωση ενός λίθου του 3^{ου} αι. από τη Συρία που η κάτω πλευρά του είναι γραμμένη στα ελληνικά : *κατεχέσθω πάς θυμός προς εμέ κασσιανόν*⁵⁹¹ ή πιο σύνθετα όπως το ξόρκι που γράφτηκε πάνω σε ένα όστρακο της ίδιας εποχής: *Κρόνος ό κατέχων τόν θυμόν όλων τών ανθρώπων, κάτεχε τόν θυμόν Ίωρι, τόν έτεκεν Μαρία, κέ μή έάσης αύτόν λαλήσεν Άτρῶ, τῶ έτεκεν Ταήσης, ότι σέ όρκίζω κατὰ τοῦ δακτύλου τοῦ θεοῦ, εἶναι μή άναχάνη αύτῶ, ότι Κρόνου πέλι κε Κρόνω ύπόκιτε, μή έάσης αύτόν λαλήσεν αύτῶ μήτε νύκταν μήτε ήμέραν μήτε μίαν ὥραν*⁵⁹².

Σε ένα φυλακτό χρονολογημένο μεταξύ 4^{ου} και 6^{ου} αι., γραμμένο σε πάπυρο, ο θυμός ενός άνδρα συνδέεται με την ερωτική του ικανότητα και η καταστολή του θυμού του επιχειρείται μέσω της καταστολής του γεννητικού του οργάνου: «...σε δένω με το ...που ήταν δεμένος ο Ιησούς Χριστός πάνω στο ξύλο του σταυρού...κάνε αυτό το δέσιμο να ...πάνω στο γεννητικό όργανο του ...το όργανο του να μη γίνει σκληρό, να μην έχει κανένα ερεθισμό, καμία συνουσία...»⁵⁹³

Ο δεύτερος *κεστός* αποτελούνταν από δεκατρείς πολύτιμους και ημιπολύτιμους λίθους με εγγάρακτες παραστάσεις, οι οποίοι τοποθετούνταν σε ένα χρυσό πλατύ κιβωτίδιο, ανά ζεύγη, συμμετρικά γύρω από έναν κεντρικό κεραυνίτη ή λυχνίτη λίθο⁵⁹⁴, ο οποίος είχε χαραγμένη τη μορφή του θεού Άρη ένοπλου (εικ. 124). Κατόπιν, το κιβωτίδιο αυτό ραβόταν με προσοχή πάνω σε έναν ιμάντα, οι διαστάσεις του οποίου υποδεικνύουν ότι επρόκειτο για ένα κόσμημα μεγάλων διαστάσεων, παραπέμποντας στον ομηρικό *κεστό*.

Έξι ζευγάρια λίθων, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους με δεσμούς συμπαθητικής αναλογικότητας, ερμηνεύονται είτε μέσω της παράστασης που φέρουν, είτε μέσω της μαγικής ιδιότητας του λίθου που χρησιμοποιήθηκε. Οι παραστάσεις που συνήθως συναντούμε σε όλα τα φυλακτά έχουν τη δυνατότητα να ερμηνεύονται με πολλαπλούς τρόπους, εξαιτίας της πολυσημίας των εικονογραφικών τύπων, αφού τα ίδια χαρακτηριστικά γνωρίσματα μπορούν να έχουν αμέτρητες σημασίες. Η ερωτική διάσταση, για κάποιους από τους λίθους που χρησιμοποιούνται στον *κεστό*, προκύπτει από την τοποθέτησή τους και μόνο σε αυτόν.

⁵⁸⁹ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 139A.5-6.

⁵⁹⁰ Faraone 2004, σ. 209, για περισσότερα στοιχεία βλ. Hopfner 1938, σ. 128-48, Winkler 1991, σ. 214-43.

⁵⁹¹ Bonner 1950, σ. 104-5.

⁵⁹² *PGM*, σ. 233.

⁵⁹³ Meyer και Smith 1999, σ. 178-180, αρ. 85-86.

⁵⁹⁴ Στο 37^ο βιβλίο της *Φυσικής Ιστορίας* του Πλίνιου που είναι αφιερωμένο στις μαγικές και θεραπευτικές ιδιότητες των λίθων, ο λυχνίτης ή κεραυνίτης λίθος αναφέρεται ότι προσέφερε στο χρήστη του ομορφιά και δύναμη, Πλίνιος, *N. H. XXXVII*, 103-104, Ball 1950.

Το πρώτο ζεύγος λίθων αναφέρεται με το όνομα *αδάμας*, ιερός λίθος αφιερωμένος στην Αφροδίτη. Ο πιο προφανής λόγος για τον οποίο οι λίθοι αυτοί χρησιμοποιούνταν στον μάντα έχει να κάνει με την ετυμολογία της λέξης *αδάμας*, που σημαίνει αδάμαστος⁵⁹⁵. Στον αδάμαντα έπρεπε να χαραχθεί η παράσταση της Αφροδίτης πατώντας σε ροδάκανθα, δηλαδή άγρια τριανταφυλλιά, ένα από τα ιερά φυτά της (εικ. 125). Σύμφωνα με μια εκδοχή, έτσι όπως αυτή κατεγράφη από διάφορους συγγραφείς⁵⁹⁶, το άσπρο τριαντάφυλλο έγινε κόκκινο από το αίμα της θεάς, όταν πάτησε κατά λάθος με το πόδι της τα αγκάθια του φυτού, καθώς θρηνούσε το θάνατο του Άδωνι. Σε ένα γνωστικό κείμενο του 3^{ου}–4^{ου} αι., βρίσκουμε μια παραλλαγή του παραπάνω μύθου. Η ερωτική συνεύρεση της Πρόνοιαις με τον «Φωστήρα Αδάμ», η έννοια του οποίου ήταν η «ιερή γη της αδαμαντίνης», γέννησε τον Έρωτα. Η πρώτη Ψυχή αγάπησε τον Έρωτα και από το αίμα της που χύθηκε πάνω στη γη πρώτο ξεπήδησε μέσα από το θάμνο με τα αγκάθια, το τριαντάφυλλο, πηγή χαράς για το φως που επρόκειτο να εμφανισθεί⁵⁹⁷.

Το δεύτερο ζεύγος λίθων ήταν ζαφείρια, που έφεραν παράσταση της Αφροδίτης, καθώς πλέκει τα μαλλιά της, έχοντας δίπλα της έναν μικρό Έρωτα. Η σύνθεση αυτή, γνωστή ήδη από την ελληνιστική περίοδο μέσα από διάφορες παραλλαγές, υπήρξε ιδιαίτερα δημοφιλής στην τέχνη της ύστερης αρχαιότητας. Η Αφροδίτη εμφανίζεται ως το ιδανικό πρότυπο της γυναικείας γοητείας και ομορφιάς, και προσωποποίηση του ερωτισμού, ενώ ο μικρός Έρως, ως ο *δαίμων*, ο οποίος σύμφωνα με τον Πλωτίνο χαρακτηρίζεται ως *ὁ ἐμποιῶν τὰς ἐπιθυμίας κατὰ φύσιν ἐκάστης τῆς ψυχῆς*⁵⁹⁸.

Το τρίτο ζεύγος λίθων αναφέρεται με το όνομα *ομοσάρδιον*, δηλαδή όμοιος με σάρδιο⁵⁹⁹. Ο ένας λίθος έφερε παράσταση του θεού Ήλιου σε τέθριππο άρμα (εικ. 126) και τη Σελήνη πάνω σε άρμα που οδηγούσαν δύο ταύροι ο άλλος (εικ. 127). *Αφροδίτη Σελήνην, Ήλιον δ' Έρωτα*⁶⁰⁰, ένα απόσπασμα από το έργο του Πλουτάρχου *Ερωτικός*, αποσαφηνίζει ίσως το γεγονός, γιατί ο Ήλιος και η Σελήνη εμφανίζονται στον *κεστό μάντα* της Αφροδίτης. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι οι Αιγύπτιοι, όπως και οι Έλληνες, γνώριζαν δύο Έρωτες, τον πάνδημο και τον ουράνιο, αλλά και έναν τρίτο Έρωτα τον Ήλιο, ενώ την Αφροδίτη τη σέβονταν πολύ, ως το ταίρι του Ήλιου, δηλαδή τη Σελήνη. Το ζεύγος Ήλιου και Σελήνης ερμηνεύονταν ως σύμβολο της δύναμης του έρωτα.

Το τέταρτο ζεύγος λίθων ήταν αχάτες με τη μορφή του Ερμή κρατώντας *κηρύκειον* και *ρόβδον* (εικ. 128). Ο αχάτης ήταν ο ιερός λίθος του Ερμή και εξασφάλιζε τη συμπάθεια των γυναικών προς τους άνδρες⁶⁰¹. Ο Ερμής εκτός από ερωτικός

⁵⁹⁵ Βλ. Kaimakis 1974, σ. 90, αρ. 32.

⁵⁹⁶ Κασσιανός Βάσσοις, *Αί περί γεωργίας έκλογαί ή Γεωπονικά*, 11.17, *Περί Ρόδου ιστορία*, Beck 1895, Προκόπιος Γαζαίος, *Εις τας παροιμίας Σολομώντος*, MPG 87, 2.

⁵⁹⁷ Αγουρίδης 2004, σ. 135-37.

⁵⁹⁸ Πλωτίνος, *Εννεάδες*, βιβλίο 3^ο, *Περί έρωτος*, 4.8-9.

⁵⁹⁹ Ο Πλίνιος αναφέρει ένα είδος ίασι που το ονομάζει *similis est et sardae*, N.H. XXXVII, 116. Με την άποψη αυτή συμφωνεί και ο συγγραφέας του *Ορφέως Λιθικά*, ταυτίζοντας τον *υαλῶπιν ἱάσπιν* με τον *σάρδιον αἱματόεντα*, βλ. Γιαννάκης 1982, σ.170, στ. 613-14. Τον 6^ο αι., ο επίσκοπος Καισαρείας Ανδρέας στο έργο του *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν*, αναφέρει: *ὁμοιος ὀράσει λίθῳ ἱάσπιδι καὶ σαρδίῳ*, MPG 106, 67.

⁶⁰⁰ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Ερωτικός*, 764B-E. 19.

⁶⁰¹ Γιαννάκης 1982, σ. 171, στ. 610-632, επίσης στο Halleux και Schamp 1985, σ. 163-4.

σύντροφος της Αφροδίτης, σύμφωνα με τον Πλούταρχο⁶⁰², αποτελούσε μαζί με την Πειθώ και τις Χάριτες τον προστάτη του Λόγου και της πειστικής δύναμης, που είχαν ανάγκη οι χαρές του έρωτα, χωρίς φιλονικίες και έριδες. Οι τρεις Χάριτες, Αγλαΐα, Ευφροσύνη και Θάλεια, εμφανίζονται στα φυλακτά ως μια τριπλή Αφροδίτη. Συνήθως εικονίζονται γυμνές, κοιτώντας οι δύο μπροστά και η τρίτη δείχνοντας τα νώτα στο θεατή⁶⁰³ (εικ. 129).

Το πέμπτο ζεύγος λίθων ήταν νεμεσίτες και έφεραν τη μορφή της Νέμεσης⁶⁰⁴ (εικ. 130). Το όνομα της θεάς σημαίνει τη δίκαιη οργή που στρέφεται προς εκείνους που παραβίασαν την τάξη της φύσης και προσέβαλαν τους νόμους και τους κανόνες της. Επομένως, η εμφάνιση της Νέμεσης στον *κεστό ιμάντα* έδινε έμφαση στη σχέση της θεάς της εκδίκησης με την Αφροδίτη. Σε μια σειρά ημιπολύτιμων λίθων, οι οποίοι χρονολογούνται μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι. και απεικονίζουν τον Έρωτα να καίει ή να μαστιγώνει μια δεμένη Ψυχή, δίπλα εικονίζεται η θεά Νέμεσης ή το ζώο-σύμβολό της, ο γρύπας, κρατώντας ένα τετράκτινο τροχό, μια υπόμνηση πως η Νέμεσης τιμωρεί τον υβριστή ή τον ανυπάκουο.

Στο τέλος δύο μαργαριτάρια συμπλήρωναν τον *κεστό ιμάντα*. Το μαργαριτάρι ήταν σύμβολο της Αφροδίτης μιας και γεννήθηκε από ένα όστρεο. Στη Συρία την ονόμαζαν «Κυρά με τα μαργαριτάρια», ενώ στην Αντιόχεια «Μαργαριτώ»⁶⁰⁵.

Ο *κεστός* αυτός, για μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα, συνοδευόταν από ένα περίαπτο από σεληνίτη λίθο που έφερε παράσταση της τρίμορφης Σελήνης⁶⁰⁶ (εικ. 131). Ο σεληνίτης σε συνδυασμό με τη ρίζα του σέλινου⁶⁰⁷, φυτού αφιερωμένου στη Σελήνη, χρησιμοποιούταν κυρίως από βασιλείς σε περίαπτα ή δακτυλιόλιθους.

Η χρήση ενός *κεστού ιμάντα* ως φυλακτού, το οποίο θα προστάτευε ή θα ενδυνάμωνε ανάλογα, την ερωτική ζωή μιας γυναίκας, φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από την ανακάλυψη μιας σειράς ειδωλίων που απεικονίζουν καθημερινές γυναίκες στην Αίγυπτο του 3^{ου} αι. (εικ. 132). Οι γυναικείες αυτές μορφές με περίτεχνες κομμώσεις και αραχνοϋφαντους χιτώνες φορούν χιαστί γύρω από το στήθος αλυσιδωτό κόσμημα παρόμοιο με τον *κεστό*, όπως αυτός εμφανίζεται στις εικόνες της θεάς Αφροδίτης και των γυναικών της ακολουθίας της, όπως οι Νηρηίδες, καθ' όλη την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Τα ειδώλια αυτά δείχνουν να εικονογραφούν με κάποια πιστότητα το απόσπασμα από τα *Προγυμνάσματα* του ρήτορα Λιβάνιου: *δόκε τὴν κόρην τὸν τῆς Ἀφροδίτης κεστὸν διαζώννυσθαι καὶ διὰ ταύτης τοὺς νέους θηρᾶν*⁶⁰⁸. Ένα μεγάλο κυκλικό μετάλλιο στο σημείο που τέμνονται οι δύο αλυσίδες στο στήθος, πιθανόν παραπέμπει στο «κόμβο της Ίσιδας», ένα επίσης πολύ δημοφιλές και πολύ αποτελεσματικό φυλακτό, το οποίο η Αφροδίτη οικειοποιήθηκε, όταν στα πλαίσια του ελληνοαιγυπτιακού συγκρητισμού ταυτίστηκε με τη θεά Ίσιδα⁶⁰⁹.

⁶⁰² Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 138C-D.

⁶⁰³ Deona 1930, σ. 274.

⁶⁰⁴ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Ν'*, 13,15-16, για τη θεά Νέμεση, βλ. Hornum 1993.

⁶⁰⁵ Eliade 1994, σ. 172.

⁶⁰⁶ Δαμάσκιος, *Βίος Ισιδώρου (Vita Isidori)*, Zintzen 1967, 233.

⁶⁰⁷ PGM LXII.23: *φυλακτήριον σεληνόγονα τρία περιελήσας φορού αριστερῷ βραχίονι*.

⁶⁰⁸ Λιβάνιος, *Προγυμνάσματα*, 12.30.7.2, Gibson 2008.

⁶⁰⁹ Η λατρεία της Αφροδίτης στην Αίγυπτο, ιδίως μετά από την ταύτισή της με την Ίσιδα, είχε ιδιαίτερη εξάπλωση, όπως προκύπτει από φιλολογικές και επιγραφικές μαρτυρίες, βλ. Marangou 1976, σ. 41.

Υπάρχουν λίγα, αλλά σημαντικά αρχαιολογικά ευρήματα παρόμοιων κοσμημάτων, τα οποία χρονολογούνται από τα τέλη του 3^{ου} και φτάνουν μέχρι τις αρχές του 7^{ου} αι. Παρακάμπτοντας τις διάφορες θεωρίες, που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί⁶¹⁰, καθώς καμία από αυτές δεν τεκμηριώνεται επαρκώς, τα ίδια τα αντικείμενα δίνουν τη δυνατότητα διαφόρων ερμηνειών σχετικά με το λειτουργικό προσδιορισμό τους.

Οι μεγάλες διαστάσεις των περισσότερων κοσμημάτων οδηγούν στο συμπέρασμα, ότι επρόκειτο για ιερά αναθήματα που προορίζονταν μάλλον για αγάλματα της θεάς Αφροδίτης (εικ. 133). Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες που πιστοποιούν τη λατρεία της Αφροδίτης ως θεάς του έρωτα καθ' όλη την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Τουλάχιστον μέχρι και τον 7^ο αι., όπως μας πληροφορεί ο Θεοφύλακτος Σιμοκάτης, κάποιοι εξακολουθούσαν ...*κεστοῖς θελκτηρίοις τισι τὸ τεράτευμα καλλωπίζουσιν*⁶¹¹.

Ο περιορισμένος αριθμός των σωζόμενων κοσμημάτων, των οποίων οι διαστάσεις ανταποκρίνονται σε πιο ανθρώπινα μεγέθη, δεν επιτρέπει την εφαρμογή γενικευμένων κανόνων. Ιδιαίτερα ενδεικτικές είναι οι περιπτώσεις δύο χρυσών κοσμημάτων, τα οποία προέρχονται από την Αίγυπτο και χρονολογούνται στα τέλη του 4^{ου} αι. Το πρώτο αποτελείται από δύο τεμνόμενες χιαστί ταινίες, οι οποίες κοσμούνται με παραστάσεις εγχάρακτων ερωτιδίων και αμφορέων. Στο σημείο τομής των ταινιών, φέρει ένθετο κόσμημα γνωστό ως «κόμβος του Ηρακλή» (εικ. 134). Το δεύτερο αποτελείται από τέσσερα πλεγμένα κορδόνια με λεοντοκεφαλές στις απολήξεις τους, τα οποία δένουν σε κεντρικό κυκλικό κόσμημα με εννέα υποδοχές για την τοποθέτηση πολύτιμων ή ημιπολύτιμων λίθων (εικ. 135). Η εικονογραφική τους ταύτιση με έργα της κοπτικής τέχνης από τον 5^ο μέχρι και τον 7^ο αι. μας επιτρέπει, με κάποια επιφυλακτικότητα και την εννοιολογική τους ταύτιση.

Χριστιανικές πηγές από τα τέλη του 2^{ου} αι. και μετά, κάνουν λόγο για ένα κόσμημα γνωστό με το όνομα *καθετήρ* ή *κάθεμα*. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς⁶¹² πιστοποιεί ότι ο *καθετήρ* ήταν ένα χρυσό περιδέραιο αποτελούμενο από στρεπτές αλυσίδες, οι οποίες έδεναν στο σώμα των γυναικών, όπως οι ερωτικοί δεσμοί της Αφροδίτης, σύμφωνα με τον ποιητικό μύθο του Ομήρου. Σύμβολα *φανερώτατα του πονηρού* εξαπατούσαν τις γυναίκες, όπως εξαπάτησε ο όφις την Εύα. Το ίδιο αυτό κόσμημα με το όνομα *κάθεμα*, εμφανίζεται στην *Παλαιά Διαθήκη*⁶¹³, ως μέρος του ερωτικού εξοπλισμού μιας γυναίκας. Η περιγραφή του από τον Βασίλειο Καισαρείας δείχνει να έχει πολλά κοινά μορφολογικά στοιχεία με τον *κεστό ιμάντα*: *Καὶ τὸ κάθεμα κόσμος τις ὥστι καὶ αὐτὸς καθιέμενος μέντοι καὶ ἐπικαταβαίνων τῷ στήθει, χαλαρῶν τινων ἀλύσεων ἀπλωρημένος...*⁶¹⁴. Το αλυσιδωτό αυτό κόσμημα, σύμφωνα με τις πηγές, κοσμοῦνταν σχεδόν πάντα με μηνίσκους, σύμβολα γνωστά και για την ερωτική τους διάσταση. Παρόμοια αλυσιδωτά κοσμήματα στολισμένα με μηνίσκους αλλά και σταυρούς, σύμφωνα με το εικονιστικό υλικό και τα αρχαιολογικά ευρήματα, έφεραν άτομα και των δύο φύλων κατά την πρώιμη χριστιανική εποχή. Σε μεταγενέστερες πηγές το *κάθεμα* αναφέρεται ως *περιστέρνιον* και *άλυσείδιον* ή

⁶¹⁰ Βλ. το βιβλίο της Brown 1984.

⁶¹¹ Θεοφύλακτος Σιμοκάτης, *Επιστολαί*, 1.11.7.

⁶¹² Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Παιδαγωγός*, 2.12.122.3.1, Stählin 1936.

⁶¹³ *Ησαΐας* 3, 18-9 : ...*και τους μηνίσκους και το κάθεμα...*, *Ιεζεκιήλ* 16, 11: ...*και κάθεμα περί τον τράχηλόν σου...*

⁶¹⁴ Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ερμηνείαι εις τον προφήτην Ησαΐαν*, MPG 30, 126.

ἀλυσειδωτὸς θῶρα⁶¹⁵, ὅροι που επίσης παραπέμπουν στη διαμορφωμένη εικόνα που έχουμε για τον *κεστό*.

Εξαιτίας της έλλειψης επαρκούς εξειδικευμένης έρευνας, δεν είναι εφικτό να καταλήξουμε σε συμπεράσματα σχετικά με το αν πρόκειται για τη χριστιανική μετεξέλιξη του ομηρικού *κεστού* καθώς και των *θελκτηρίων* σε εκχριστιανισμένα και χριστιανικά σύμβολα. Πρόκειται όμως για μια εκδοχή την οποία δεν μπορούμε να απορρίψουμε.

Οι γραπτές πηγές εκτός από τον *κεστό μάντα*, κάνουν λόγο και για διάφορα άλλα φυλακτά, τα οποία χρησιμοποιούνταν τόσο από άνδρες όσο και από γυναίκες, με καθαρά ερωτικούς σκοπούς. Στα φυλακτά αυτά συνήθως ο εραστής δήλωνε τα αισθήματά του προς το αντικείμενο της αγάπης του, απεικονίζοντας τις ερωτικές περιπέτειες κάποιας θεότητας, ώστε να ξυπνήσει συναισθήματα όχι κατώτερα από αυτά των απεικονιζόμενων ηρώων. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς στο έργο του *Παιδαγωγός*, αναφέρει: *Πολλοὶ δὲ τῶν ἀκολάστων γεγυμνωμένους ἔχουσι τοὺς ἐρωμένους ἢ τὰς ἐταίρας, ὡς μηδὲ ἐθελήσασιν αὐτοῖς λήθην ποτε ἐγγενέσθαι δυνηθῆναι τῶν ἐρωτικῶν παθημάτων διὰ τὴν ἐνδελεχῆ τῆς ἀκολασίας ὑπόμνησιν*⁶¹⁶.

Ο αληθινὸς πόθος και ο βαθὺς ἐρώτας, σύμφωνα με τον Ηλιόδωρο⁶¹⁷, αδιαφορούσαν για ὅλα ὅσα συνέβαιναν ἔξω, ἐπώδυνα ἢ ευχάριστα, και ἀνάγκαζαν τον ἐρωτευμένο να βλέπει και να νοιάζεται μόνο το αντικείμενο του ἐρωτά του.

«Ὡς λένε ὁ,τι θέλουν, ἐσένα σε συμφέρει να μ' ἀγαπάς», η γνωστὴ ἀνακρεόντεια ἐκφραση: *λέγειν κακῶς, λέγουσιν ἃ θέλουσιν λεγέτωσαν οὐ μέλι μοι σὺ φίλι με συμφέρει σοι*⁶¹⁸, αποτελοῦσε ἓνα ἐρωτικὸ μῆνυμα το ὁποῖο χαραγμένο πάνω σε δακτυλιόλιθους χαρίζονταν μεταξύ των ἐραστών (εἰκ. 136).

Μια ιδιαίτερη ομάδα ἐρωτικῶν φυλακτῶν, προορισμὸς των ὁποίων ἦταν «να κάνουν τη μνήμη των ἐρωτευμένων ευκολότερη», αποτελοῦν δακτυλιόλιθοι στην τεχνική του καμέο, οἱ ὁποῖοι φέρουν παράσταση ἐνός δεξιὸ χεριὸ που κρατᾷ δεξί αὐτί, και σχεδόν πάντα συνοδεύονται ἀπὸ την ἐπιγραφή *μνημόνευε μου* (εἰκ. 137). Πρόκειται για ἓνα εἰκονογραφικὸ τύπο ο ὁποῖος διαμορφώθηκε κατὰ την ὕστερη ἐλληνιστικὴ ἐποχὴ (2^{ος} π.Χ. αἰ.) και συνέχισε να χρησιμοποιεῖται χωρίς διακοπὴ μέχρι και τον 5^ο μ.Χ. αἰ. Ο Πλίνιος, ἀναφερόμενος στην ἱερότητα ὁρισμένων μερῶν του ἀνθρώπινου σώματος, ἔκανε λόγο για το δεξί χέρι, το πάνω μέρος του ὁποῖου φιλοῦσαν. Το χέρι αὐτό ἐκτείνονταν ἐπίσης, ὅταν ἐπρόκειτο να δοθεῖ μια ὑπόσχεση. Ο Πλίνιος ἔκανε ἀκόμη λόγο και για το δεξί αὐτί. Πίσω ἀπὸ αὐτό βρισκόταν η θέση της Νέμεσης και ὅταν κάποιος ζητοῦσε ἄφεση ἀπὸ τους θεοὺς ἀγγίξε με το τρίτο δάκτυλο πρῶτα το στόμα του και κατόπιν το ἀκουμποῦσε πίσω ἀπὸ το δεξί αὐτί⁶¹⁹. Σύμφωνα με τον Εἰρηναῖο⁶²⁰, ο λοβὸς του δεξιὸ αὐτιοῦ ἦταν το μέρος του σώματος που δέχονταν το σημάδι της χειροτονίας (*καθαγίας*) σε ὁρισμένες χριστιανικὲς ομάδες, οἱ ὁποῖες ἀπαιτοῦσαν τη μύηση διαμέσου μιας ἐσωτερικῆς κατήχησης.

⁶¹⁵ Βλ. Κουκουλές, *ΒΒΠ*, τ. Δ', σ. 388.

⁶¹⁶ Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Παιδαγωγός*, *MPG* 8, 633B, Stählin 1936.

⁶¹⁷ Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός, *Αἰθιοπικὰ ἢ τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν*, Α', 2.8.

⁶¹⁸ Με τον τίτλο *Ἀνακρέοντος τοῦ Τήγιου συμποσιακὰ ἡμίμαβα*, η *Παλατινὴ Ἀνθολογία* (1^{ος}-6^{ος} μ.Χ. αἰ.) παραδίδει συλλογὴ 60 ποιημάτων τα ὁποῖα ψευδεπίγραφα ἀποδόθηκαν στον λυρικὸ ποιητὴ του 6^{ου} π.Χ. αἰ., Ἀνακρέοντα. Για τα ἀνακρεόντια ποιήματα βλ. West 1984, σ. 1-49, Campbell 1988, για φυλακτά με την ἀνακρεόντια ἐπιγραφή, βλ. Bevilacqua 2002, σ. 13-25.

⁶¹⁹ Πλίνιος *N.H.* XI, 103.250-1.

⁶²⁰ Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος της Λυών, *Περί των αἵρετικῶν*, 1.20.4, Böer 2012.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα φυλακτό του 4^{ου} αι. της ίδιας κατηγορίας, με τη διαφορά όμως ότι αντί για αυτό το χέρι κρατάει φοινικόκλαδο, ενώ μαζί με την επιγραφή *μνημόνευε* φέρει και χριστόγραμμα⁶²¹ (εικ. 138). Το συγκεκριμένο φυλακτό θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως η χριστιανική μετεξέλιξη του εικονογραφικού αυτού τύπου, με διαφορετικό όμως τρόπο λειτουργίας.

Ως αποτέλεσμα ενός θρησκευτικού συγκρητισμού, διάφοροι μύθοι και δοξασίες συνδυάστηκαν και εκφράστηκαν με κάθε είδους σύμβολα και αλληγορίες από τους κατασκευαστές των φυλακτών, με μοναδικό στόχο το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα.

Η αναδυομένη Αφροδίτη αποτελούσε συνηθισμένο διακοσμητικό θέμα των ερωτικών φυλακτών (εικ. 139). Η κρατούσα άποψη θεωρεί ότι ο τύπος έλκει την καταγωγή του από έναν περίφημο πίνακα αναδυομένης Αφροδίτης του ζωγράφου Απελλή στο Ασκληπιείο της Κω (β' μισό 4ου αι. π.Χ.), που αναφέρεται σε πάρα πολλές αρχαίες πηγές και φαίνεται ότι συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός νέου προτύπου γυναικείας ομορφιάς κατά τους ελληνιστικούς χρόνους. Είναι άλλωστε αποδεδειγμένο ότι η ερωτική διάσταση της Αφροδίτης δεν αναδείχτηκε παρά μόνον κατά την ελληνιστική περίοδο, όταν πλήθυναν οι γυμνές απεικονίσεις της και η λέξη «αφροδίσια» έγινε συνώνυμη με την ερωτική συνεύρεση. Το γεγονός αυτό πιθανώς συνδέεται με τη βελτίωση της κοινωνικής θέσης της γυναίκας και την αποδέσμευσή της από το συντηρητισμό των αυστηρά ανδροκρατούμενων πόλεων της κλασικής εποχής αλλά και της κλασικής τέχνης που βάσισε την αισθητική της στη λατρεία του ανδρικού σώματος⁶²².

Μια διαφορετική ανάγνωση του παραπάνω εικονογραφικού θέματος απαντά στη γνωστική θεολογία του Μάρκου, μαθητή του Βαλεντίνου⁶²³. Η αναδυομένη Αφροδίτη αποτελούσε για το Μάρκο την προσωποποίηση της Αλήθειας, η οποία μαζί με το Θεμέλιο, το Νου και τη Σιγή, αποτελούσαν την πρώτη και αρχική τετράδα στο κοσμολογικό σύστημα των βαλεντινιανών γνωστικών⁶²⁴. Η *τετρακτύς*, ο μυστικός χαρακτήρας που εμφανίζεται στο έργο του Μάρκου, σύμφωνα με τον Επιφάνιο Κύπρου αποτελούσε: *τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Ἀληθείας τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦ στοιχείου, οὗτος ὁ χαρακτήρ τοῦ γράμματος, καὶ καλεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦτο Ἄνθρωπον*⁶²⁵. Το γυμνό σώμα της Αφροδίτης ήταν το σώμα του Ουράνιου Ανθρώπου πάνω στο οποίο αναγράφονταν τα δώδεκα μέλη του Αρρήτου, τα οποία αντιστοιχούσαν στα εικοσιτέσσερα γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου, με τα οποία ο γνώστης μπορούσε να σχηματίσει μυστηριακές λέξεις δύναμης⁶²⁶.

Οι μελέτες που έγιναν προς αυτή την κατεύθυνση απέδειξαν πως η αναδυομένη Αφροδίτη εμφανίζεται στους λίθους που χρησιμοποιούνταν ως φυλακτά, τις περισσότερες φορές σε συνδυασμό με τον Αβραάμ, γνωστικής προέλευσης θεότητα και συνοδεύεται από την επιγραφή *αρωρίφρασις*, ένα από τα πολλά μυστικά ονόματά της, το οποίο σε ελεύθερη μετάφραση σημαίνει: «κάνε με αρεστή και θα σου το ανταποδώσω»⁶²⁷.

Την ύπαρξη των πολλών μυστικών ονομάτων της Αφροδίτης επισημαίνει και ο Πλούταρχος στο έργο του *Ερωτικός*: *Ἦ παῖδες, ἢ τοι Κύπρις, οὐ Κύπρις μόνον, ἀλλ'*

⁶²¹ Vlassa 1981, σ. 111-28.

⁶²² *Ρωμαϊκή Θεσσαλονίκη* 2003, σ. 189-90.

⁶²³ King 1990, σ. 287-8.

⁶²⁴ Hörmann 2000, σ. 161-2.

⁶²⁵ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, Williams 1994, 2.5.12, 20.

⁶²⁶ Βαλεντίνος, *Αἰωνιολογία*, σ. 202, Thomassen 2008.

⁶²⁷ Hopfner 1974-1990, σ. 453.

ἔστι πολλῶν ὀνομάτων ἐπώνυμος⁶²⁸. Ένας πάπυρος με εμφανή γνωστικά χαρακτηριστικά, χρονολογημένος τον 4^ο αι., φέρει τον τίτλο *Αγωγή προς τον αστέρα της Αφροδίτης* και αποκαλύπτει μερικά από τα μυστικά αυτά ονόματα: ... ὀρκίζω γάρ σε, Κυθήρη, Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγάλ, Νεβουτοσουαλήθ, ἀφρογενῆς Κυθήρεια, Ἀρρωρίφρασι, Γωθητίνι, Κυπρογένεια...⁶²⁹.

Ένας μεγάλος αριθμός ημιπολύτιμων λίθων με σύντομες ελληνικές επιγραφές και στερεότυπες σκηνές με τον Έρωτα και τη Ψυχή που σαφώς δείχνουν τη χρήση τους για ερωτικούς σκοπούς, ήταν ιδιαίτερα δημοφιλείς στην ανατολική λεκάνη της Μεσογείου⁶³⁰ καθ' ὅλη την ὕστερη αρχαιότητα.

Ο μύθος του Έρωτα και της Ψυχῆς, ὅπως παρουσιάστηκε το 2^ο αι. από τον Απουλήιο Λούκιο, στο έργο του *Ὁ χρυσός γαΐδαρος ἢ οἱ μεταμορφώσεις*⁶³¹, φαίνεται ὅτι επηρέασε και τους κατασκευαστές των φυλακτών. Η Ψυχή, μέσα από τις περιπέτειες και τα βασανιστήρια που υπέστη από την Αφροδίτη, μέχρι την τελική της ένωση με τον Έρωτα, ταυτίστηκε με ὅλους εκείνους που αισθάνονταν λαβωμένοι από την αρρώστια του Έρωτα.

Αυτό ἄλλωστε υποστήριζε και ο Απουλήιος: «Οι χτύποι της καρδιάς και η μεταβολή του προσώπου είναι ἴδια στους ερωτευμένους και στους αρρώστους. Το χρώμα είναι ωχρό και θαμπό, τα γόνατα λυγίζουν, το βλέμμα σβήνει, ο ὕπνος είναι ανήσυχος, η αναπνοή δύσκολη και λαχανιασμένη... πέστε μου, ὦ αμαθέστατοι γιατροί, σε τι οφείλεται αὐτός ο ακανόνιστος σφυγμός, αὐτοὶ οἱ γρήγοροι παλμοὶ που αναταράζουν το κορμί, αὐτό το συνεχές πλάκωμα στην καρδιά; Τι εύκολο Θεέ μου, χωρίς να είναι κανείς γιατρός, ἄμα ἔχει γνωρίσει τον έρωτα, να καταλάβει την αρρώστια που βασανίζει ἕναν ἄνθρωπο ὅταν, ενώ το σώμα του δεν ἔχει πυρετό, τα σωθικά του καίγονται από μίαν ἄυλη φλόγα!»⁶³².

Ο γιατρός Γαληνός, σε μια πολύ σοβαρή ανασκευή της ιδέας ὅτι η επιληψία και η ερωτική τρέλα προκαλούνταν από τους θεοὺς, αισθάνθηκε απαραίτητο να μιλήσει φανερά για την προφανῶς λαϊκή πίστη, ὅτι το ερωτικό ξετρέλαμα προκαλούταν από το χτύπημα ενός «μικροῦ, νεαροῦ θεοῦ που κρατοῦσε αναμμένους δαυλοὺς»⁶³³.

Σ' ἕναν πράσινο ἱάσπι του 3^{ου}-4^{ου} αι., είναι χαραγμένη μια ἀνάλογη παράσταση. Στην κύρια ὄψη, πάνω σε μια γραμμή που χρησιμεύει ως βάση, ὁ Έρωτς, γυμνός και φτερωτός, αναποδογυρίζει μια αναμμένη δάδα στα πόδια της Ψυχῆς, η οποία είναι επίσης γυμνή, με τα χέρια δεμένα σε τρίκλωνο δένδρο που γέρνει πάνω από το κεφάλι της. Πίσω από τον Έρωτα είναι γραμμένο: *ὡς σε ἐμέ, κι από κάτω: καγώ σε, δηλαδή, «ὅπως μου φέρθηκες, σου φέρομαι»* (εικ. 140).

Σ' ἕναν ἄλλο ἱάσπι της ἴδιας εποχῆς, την ένωση του Έρωτα και της Ψυχῆς συνοδεύουν οἱ επιγραφές: *η χάρις οἱ πόθοι και ἀλληλοφιλία ἐμῆς ψυχῆς*, δηλαδή, «αμοιβαίε έρωτα της ψυχῆς μου» (εικ. 141).

Τα παραδείγματα αὐτά και ἄλλα πολλά μαρτυροῦν πως οἱ φυλακτογράφοι ακολουθοῦσαν σχολαστικά τις λογοτεχνικές πηγές, καθώς και τις διαφορές συνταγές που προτείνονταν στους ονομαζόμενους μαγικούς πάπυρους, με ορισμένες

⁶²⁸ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Ερωτικός*, 757Α.

⁶²⁹ PGM IV.2891-2941.

⁶³⁰ Faraone 2004, σ. 38-9.

⁶³¹ Απουλήιος Λούκιος, *Ὁ χρυσός γαΐδαρος ἢ οἱ μεταμορφώσεις* (*Asinius auris*), βλ. Αἰβαλιώτης (επιμ.), 1982.

⁶³² Στο ἴδιο, βιβλίο 10^ο, 2, σ. 239.

⁶³³ Γαληνός Κλαύδιος, *Για της ψυχῆς τα πάθη και τα λάθη*, 18.2.19, βλ. Kühn 1964-5 (επανεκδοση Olms J, 1964-5, *Editio Kuchniana Lipsiae*), επίσης, Γαληνός Κλαύδιος, εκδ. Θύραθεν 2003.

παραλλαγές, ανάλογα με την έμπνευση του καλλιτέχνη ή τις επιθυμίες εκείνου που έδινε την παραγγελία για το φυλακτό. Δεν είναι πάντοτε εύκολο φυσικά να διακρίνουμε αν η παράσταση εξέφραζε απειλή, έδειχνε σκηνή τιμωρίας ή είχε ως στόχο να γοητεύσει το αγαπημένο πρόσωπο.

Η πιο γνωστή ίσως ερωτική συνταγή μαγικού παπύρου είναι αυτή που αναφέρεται σ' ένα κείμενο του 4^{ου} αι., με τίτλο *Ξίφος Δαρδάνου*⁶³⁴, με ιουδαϊκά, αιγυπτιακά και γνωστικά χαρακτηριστικά. Σύμφωνα με το κείμενο, μια μαγνητική πέτρα⁶³⁵ με τις μορφές της Αφροδίτης, του Έρωτα και της Ψυχής, τοποθετούνταν κάτω από τη γλώσσα του ενδιαφερόμενου, ο οποίος στρεφόμενος προς το μέρος αυτού που επιθυμούσε απάγγειλε ένα συγκεκριμένο ξόρκι προς τον Έρωτα. Προσπαθώντας δε να αποκτήσει την εύνοιά του, τον αποκαλούσε με όλα τα μυστικά του ονόματα, καθώς και με πλήθος κολακευτικών επιθέτων, όπως : *Νεώτατε, Άνομε, Ανίλαστε, Άλιτάνευτε, Αϊδῆ, Άσώματε, ο Ιστρογενέτωρ, τοξότα, λαμπαδοῦχε... κρυφίων πάντων Άναξ, ταμία λήθης, γενάρχα σιγῆς... νήπιε, όταν γεννηθῆς ἐγκάρδιος, πρεσβύτατε, όταν ἐπιτευχθῆς... πρωτοφανῆ, νυκτιφανῆ, νυκτιχαρῆ, νυκτιγενέτωρ, ἐπήκοε...πελάγιε...*

Στη συνέχεια, έπρεπε να φορέσει στο λαιμό ένα χρυσό φυλακτό με το σχέδιο ενός ξίφους μέσα στο οποίο θα αναγράφονταν τα ονόματα των επτά Αρχόντων, των *Θουριήλ, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ουριήλ, Μισαήλ, Ιρραήλ* και *Ιστραήλ* (εικ. 142). Η τελετή ολοκληρωνόταν με την κατασκευή ενός ειδωλίου του Έρωτα, το οποίο αποκτώντας ψυχή αναλάμβανε να οδηγήσει το ποθούμενο πρόσωπο στον τελεστή.

Η τελετή αυτή θυμίζει την ερωτική περιπέτεια του δεκαοκτάχρονου Γλαυκία, όπως αυτή περιγράφηκε από τον Λουκιανό⁶³⁶, ο οποίος τρελά ερωτευμένος με τη σύζυγο του γείτονά του, Χρυσίδα κατέφυγε στη βοήθεια ενός μάγου. Ο μάγος, αφού έπλασε ένα μικρό έρωτα, τον έστειλε στην ανυποψίαστη γυναίκα. Ο γοργόπτερος θεός δεν άργησε να φέρει τη Χρυσίδα στον κοιτώνα του νεαρού, γεμάτη από ανεκπλήρωτο ερωτικό πάθος.

Ο Πλίνιος παρέχει άφθονα τεκμήρια για το πώς μπορούσε κανείς να αυξήσει την ερωτική του ικανότητα, τρώγοντας ή φορώντας μέρη ορισμένων φυτών ή ζώων. Παρόμοιες πεποιθήσεις εμφανίζονται κατά καιρούς στα πολύ μεταγενέστερα μαγικά κείμενα καθώς και στα ιατρικά εγχειρίδια.

Στις *Κυρανίδες* για το γράμμα Σ διαβάζουμε ότι ο *σάπφειρος λίθος* πρέπει να διακοσμείται με τη μορφή μιας στρουθοκαμήλου, η οποία κρατάει στο στόμα της ένα θαλάσσιο ψάρι, ονόματι σάλπη. Ένας κόκκος από το βότανο *σατύριον*, καθώς και ένα μικρό κομμάτι από τον πρόλοβο που βρίσκεται στην κοιλιά της στρουθοκαμήλου, τοποθετούνται κάτω από το λίθο που στη συνέχεια δένεται και έτσι φοριέται. Το

⁶³⁴ PGM IV.1719-1870. Η λέξη ξίφος αναφέρεται σε μια ιεροτελεστία που έχει στόχο να εξαναγκάσει κάποιον να ερωτευθεί ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, με τη βοήθεια ενός βοηθού θεού. Ο Δάρδανος ήταν ο υποτιθέμενος ιδρυτής των μυστηρίων της Σαμοθράκης, ενώ το όνομά του συμβολικά, εμφανίζεται σε μικρό σχετικά αριθμό λίθων γνωστικού χαρακτήρα. Σε έναν αμέθυστο του 3^{ου} αι., ο Δάρδανος εμφανίζεται ως ένας από τους Άρχοντες του Γνωστικισμού, μαζί με τους *Λυήρ, Θραμχύθ, Ωριήλ, Φακκός, Ηριήρ και Αρζήρ*. Βλ. Mouterde 1930, σ. 3, Nock 1925, σ. 154-58.

⁶³⁵ Ο μαγνήτης που ήταν αφιερωμένος στον πολεμόχαρο Άρη, σύμφωνα με τα *Ορφείως λιθικά*, ήταν κατάλληλος για τον έλεγχο της συζυγικής πίστης: ο σύζυγος τον τοποθετούσε κρυφά κάτω από τα στρώματα της συζυγικής κλίνης και τη νύχτα, ενώ η σύζυγός του κοιμόταν, της τραγουδούσε γλυκά και τότε εκείνη, αν ήταν αγνή, άπλωνε μέσα στον ύπνο της τα χέρια, για να τον αγκαλιάσει. Αν όμως τον απατούσε, έπεφτε κάτω από το κρεβάτι. Βλ. Γιαννάκης 1982, σ. 37-41, στ. 306-333.

⁶³⁶ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Φιλοψευδής ή Απιστών*, 14.

φυλακτό αυτό προκαλούσε ερωτικό πάθος, έδινε τη δυνατότητα για μεγάλο αριθμό συνουσιών και κυρίως βοηθούσε τους ηλικιωμένους προκαλώντας τους στύση⁶³⁷.

Σε όλη την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας βρίσκουμε επανειλημμένη αναφορά του βοτάνου *σατύριον*⁶³⁸. Μεγάλοι ιατροί, όπως οι Σωρανός, Ορειβάσιος, Αέτιος ο Αμιδινός και Παύλος ο Αιγινήτης⁶³⁹, συμφωνούσαν με την άποψη του Πλίνιου ότι η κατανάλωση μεγάλων ποσοτήτων του βοτάνου προκαλούσε μια παθολογική κατάσταση, γνωστή ως *σατυρίαση* (αλλιώς πριαπισμός), μια πολύ επώδυνη κατάσταση συνεχούς στύσης που στην πραγματικότητα εμπόδιζε τον ύπνο⁶⁴⁰.

Αν και εγκυκλοπαιδικές πηγές, όπως ο Πλίνιος, αναφέρουν, ότι το *σατύριον* (*graeci satyrium*, στα λατινικά) διεγείρει τον πόθο ή τη σεξουαλική δραστηριότητα, χωρίς να υποδεικνύουν το φύλλο του ποθούμενου προσώπου, η γενική εστίαση πάνω στην ανδρική ικανότητα γίνεται σαφής με αναφορές σε επιθυμούμενη στύση, καθώς και με υπαινιγμούς για τη συμπαθητική σχέση ανάμεσα στους βολβούς του βοτάνου και τους όρχεις (εικ. 143). Στις *Κυρανίδες* όμως το *σατύριον* χρησιμοποιούνταν από γυναίκες που ήταν άτονες κατά τη συνουσία, λόγω της στεγνής και ξηρής φύσης τους, με αποτέλεσμα να ταλαιπωρούνται από πόνους⁶⁴¹. Την ίδια άποψη εξέφρασε και ο Αέτιος Αμιδηνός στο έργο του *Περί σατυριάσεως*: ...γίνεται καὶ ἐπὶ γυναικῶν ἡ σατυρίασις ἢ λεγομένη⁶⁴².

Η ερωτική συμπεριφορά κάποιων ζώων στάθηκε αφορμή, ώστε να χρησιμοποιηθούν από τους κατασκευαστές των φυλακτών ως ερωτικά σύμβολα.

*Ἐνεργεστέρα γοῦν ἔστιν ἡ τῶν ἡλιακῶν συμβόλων εἰς τὸν ἀλεκτρυόνα παρουσία*⁶⁴³. Οι πετεινοί αναγνωρίζονταν από όλους τους λαούς της Εγγύς Ανατολής ως αφιερωμένοι στον Ήλιο, τον οποίο χαιρέτιζαν την αυγή. Το λάλημα του πετεινού κατά παράδοση έδιωχνε τις κακές δυνάμεις της νύχτας και η αχαλίνωτη ικανοποίηση της σεξουαλικής του ορμής, σύμφωνα με τους γνωστικούς, έφερνε την απελευθέρωση από τους ανασταλτικούς νόμους του κακού Δημιουργού⁶⁴⁴. Η παράσταση της ερωτικής συνεύρεσης ενός κόκορα και μιας κότας σε ένα δακτυλιόλιθο αποτελούσε ένα μέσο εμπειρίας της ζωικής δύναμης και της διαβεβαίωσης της ανεξαρτησίας από τους κανόνες της συμβατικής ηθικής (εικ. 144). Για τους ορθόδοξους χριστιανούς όμως συμβόλιζε την πάλη κατά των σαρκικών επιθυμιών⁶⁴⁵.

Ο Αιλιανός, ένας φυσιοδίφης των αρχών του 3^{ου} αι., αναφέρει ότι ένα είδος χερσαίας χελώνας χρησιμοποιούσε ένα ειδικό βότανο, για να διευκολύνει τη

⁶³⁷ *Κυρανίδες* Α', στοιχείον Σ', 18, 55-62.

⁶³⁸ Η λέξη *σατύριον*, προέρχεται από το *Σάτυρος*, το υβρίδιο ανθρώπου και τράγου το οποίο ήταν γνωστό για τη λαγνεία του και χρησιμοποιούνταν γενικά για να δηλώσει φυτά της οικογένειας των ορχιδέων, που θεωρούνταν ότι προκαλούσαν στύση και σεξουαλική επιθυμία, γενικά για το *σατύριον*, βλ. Gourevitch 1995, σ. 148-166.

⁶³⁹ Σωρανός ο Εφέσιος, *Περί γυναικείων*, 4, *Περί σατυριάσεως*, 3.25.1.1, Temkin 1991, Ορειβάσιος ο Περγαμηνός, *Ιατρικά συναγωγαί*, 1-4, 2.1, 2.1, Raeder 1928-9, Αέτιος ο Αμιδηνός, *Βιβλία ιατρικά εκκαίδεκα*, *Περί σατυριάσεως*, 16, Olivieri 1950, Παύλος ο Αιγινήτης, *Επιτομή*, 7.3.18.18, Adams 1834.

⁶⁴⁰ Πλίνιος, *N.H.* XXVI, 99.

⁶⁴¹ *Κυρανίδες* Α', στοιχείον Σ', 18, 12-15.

⁶⁴² Αέτιος ο Αμιδηνός, *Βιβλία ιατρικά εκκαίδεκα*, *Περί σατυριάσεως*, 16.77.1, βλ. Olivieri 1950.

⁶⁴³ Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, 151.20-1243.16, βλ. επίσης, Bidez 1936.

⁶⁴⁴ Godwin 1984, σ. 90.

⁶⁴⁵ Καλλίνικος 1969, σ. 244.

σεξουαλική συνένυρση, μια πράξη που ήταν κανονικά δύσκολη, γιατί, αν και η αρσενική ήταν από τη φύση της ένα πάρα πολύ λάγνο πλάσμα, η θηλυκή ήταν ντροπαλή και γεμάτη φόβο για το ζευγάρι⁶⁴⁶. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο η χελώνα αποτελούσε *οίκουρίας σύμβολον ταῖς γυναιξὶ καὶ σιωπῆς*⁶⁴⁷ (εικ. 145) και με αυτή την ιδιότητα χρησιμοποιούνταν στα φυλακτά. Ένα άλλο ζώο, το οποίο συμβόλιζε την ερωτική δραστηριότητα και απεικονίζονταν συχνά στα φυλακτά, ήταν ο λαγός, που θεωρούνταν ιερό ζώο της Σελήνης. Σύμφωνα με το *Φυσιολόγο*: *Ἀκόρεστός ἐστι πρὸς συνουσίαν ὁ λαγῶς*⁶⁴⁸ (εικ. 146).

Η ερωτική ζωή των θεών του Ολύμπου, καθρέπτει της διάθεσης του εθνικού κόσμου, συγκρούστηκε με τα διδάγματα της ηθικής της διαμορφωμένης χριστιανικής ορθοδοξίας⁶⁴⁹. Ο χριστιανικός φόβος για τον έρωτα και η περιφρόνησή του για το σώμα μπορεί να είχαν ως αποτέλεσμα, ο έρωτας, από τις κινητήριες δυνάμεις της ζωής, να καταχωρηθεί στην κατηγορία των «παγανιστικών αποτρόπαιων συνηθειών», ωστόσο, οι δάσκαλοι του Χριστιανισμού δεν αγνοούσαν την πραγματικότητα. Άλλωστε, η πολεμική που άσκησαν εναντίον κάθε ερωτικής έκφρασης, η οποία ξέφευγε από τα πλαίσια της άρχουσας ηθικής, έτσι όπως την είχαν ορίσει, αποτελεί την απόδειξη ύπαρξης του αντικειμένου της πολεμικής αυτής.

Ο Ιάκωβος της Σαρούγγης, επίσκοπος Βάτων, γράφοντας μεταξύ 5^{ου} και αρχές 6^{ου} αι., παρουσιάζει μια ολοζώντανη εικόνα της Συρίας κατά την ύστερη αρχαιότητα. Στις ομιλίες του για τις δημόσιες ψυχαγωγικές εκδηλώσεις περιγράφει πόσο δημοφιλείς ήταν οι παραστάσεις στα θέατρα των συριακών πόλεων με ιστορίες από την ελληνική μυθολογία, που παρουσίαζαν δραματοποιημένες τον Άρη και την Αφροδίτη, τη Λήδα και τον κύκνο, το Δία και το Γανυμήδη, καθώς και άλλες τολμηρές αφηγήσεις για θεούς και θεές⁶⁵⁰.

Χριστιανικά κείμενα της ίδιας περιόδου αναφέρονται σε συμπόσια, ακόμη και σε ναούς στην εορτή κάποιου αγίου, με παρεκκλίνουσες διασκεδάσεις ελληνικού τύπου με *σατανικά ἄσματα, κιθάραις καὶ λυγίσματα πορνικά*, δηλ. ερωτικά τραγούδια, μουσική και προκλητικούς και άσεμνους χορούς⁶⁵¹.

Τοιχογραφίες και ψηφιδωτά δάπεδα, αργυρά σκεύη και υφάσματα με μυθολογικά θέματα, τα οποία δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση ένδειξη κρυπτοπαγανισμού, αλλά μια «φιλολογική ανάμνηση»⁶⁵², καταμαρτυρούν τη γοητεία που ασκούσαν οι αρχαίοι μύθοι στην ύστερη αρχαιότητα.

Για την εύπορη κοινωνική τάξη θεωρούνταν δείγμα καλαισθησίας η διακόσμηση των σπιτιών τους, εκτός των άλλων και με ερωτικές απεικονίσεις. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς κάνει λόγο για αναρτημένους πίνακες στους τοίχους των σπιτιών με παραστάσεις της γυμνής Αφροδίτης και του Άρη παρέα με γυμνές κόρες και ιθυφαλλικούς Σατύρους⁶⁵³. Η ερωτική θεματολογία των τοιχογραφιών έφτανε έως τις

⁶⁴⁶ Αιλιανός Κλαύδιος, *Περὶ φύσεως ζώων (De natura animalium)*, 15.19, Scholfield 1959.

⁶⁴⁷ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 142D, 32.

⁶⁴⁸ Kaimakis 1974, *Περὶ λαγῶς*, σ. 143, αρ. 49.

⁶⁴⁹ Skinner 2008.

⁶⁵⁰ Moss 1935, σ. 87-112.

⁶⁵¹ Ράλλης και Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, 1852-1859, τ. Β', σ.

⁶⁴² (*Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον ΚΒ' κανόνα της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου*).

⁶⁵² Mango 2006, σ. 161.

⁶⁵³ Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Λόγος προτρεπτικός προς Έλληνας*, MPG 8, 160, Mondésert 1976, Stählin 1936.

πιο ακραίες ερωτικές συμπλοκές, σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης⁶⁵⁴, ενώ ο Θεοδώρητος Κύρου⁶⁵⁵ αναφέρεται σε ζωγράφους και γλύπτες, οι οποίοι απεικόνιζαν τις σκανδαλώδεις περιπέτειες του Δία με τον Γανυμήδη (εικ. 147) και τη Λήδα (εικ. 148).

Μέχρι και τον 7^ο αι., οι αρχαίοι θεοί εξακολουθούσαν να πρωταγωνιστούν στον κόσμο των ερωτικών φυλακτών. Στο πλαίσιο της μαζικής παραγωγής, ξεχωρίζουν ορισμένα πολύ πρωτότυπα έργα, δείγματα τέχνης όπως μια καμέα με την Αφροδίτη και τον Έρωτα (εικ. 149), καθώς και ένα μοναδικής αισθητικής ολόχρυσο περίαπτο που απεικονίζει την Αφροδίτη αναδυόμενη από ένα κογχύλι κατασκευασμένο από λάπις λάζουλι (εικ. 150), τα οποία κοσμούσαν και ταυτόχρονα υπόσχονταν ότι θα αυξήσουν την ερωτική ικανότητα κάποιων γυναικών του 6^{ου} αι. Στην ίδια εποχή ανήκει και σαρδόνυχας με παράσταση του Απόλλωνα και της Άρτεμης, που συνοδεύεται από την επιγραφή *πόθος* (εικ. 151), καθώς και ένα χρυσό περιδέραιο με σμαράγδια και ζαφείρια, στο κέντρο του οποίου κρέμεται εγκόλπιο με την προτομή της Άρτεμης (εικ. 152).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της συνοίκησης των δύο κόσμων, του αρχαίου ελληνικού και του νέου χριστιανικού αποτελεί ένα χρυσό περίαπτο του 6^{ου} αι. Πρόκειται για ένα ωοειδές κάλυμμα με ανάγλυφο σταυρό, στο εσωτερικό του οποίου προσαρμόστηκε ένας αχάτης του 3^{ου} αι., με τις μορφές του Απόλλωνα και της Δάφνης, τη στιγμή που η όμορφη κόρη μετατράπηκε στο ομώνυμο δένδρο, για να αποφύγει την ερωτική πολιορκία του επίμονου Απόλλωνα (εικ. 153). Η Δάφνη ως πρότυπο αγνότητας έγινε αποδεκτή από τη χριστιανική θεολογική σκέψη. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς δικαιολογεί την άποψη αυτή αναφέροντας χαρακτηριστικά: *Δάφνη γάρ ἔξέφυγε μόνη καὶ τὸν μάντιν καὶ τὴν φθορὰν*⁶⁵⁶. Από την άλλη όμως η μελέτη του συγκεκριμένου φυλακτού συνειρμικά μας οδηγεί στην περίπτωση του κυβερνήτη της Αντιόχειας Ανατόλιου, ο οποίος στο μεγάλο διωγμό του αυτοκράτορα Τιβέριου κατά των εθνικών και των αιρετικών, το 580, διώχθηκε, επειδή βρέθηκαν στην κατοχή του ιερές εικόνες με την παράσταση του Χριστού στη μια όψη και του Απόλλωνα στην άλλη⁶⁵⁷.

Οι 211 επίσκοποι που πήραν μέρος στην εν *Τρούλλω* Σύνοδο, που πραγματοποιήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 692, εξέδωσαν 102 κανόνες, μεταξύ των οποίων και διατάξεις που καταδίκάζαν πολλές προχριστιανικές δραστηριότητες. Για πρώτη φορά μια οικουμενική σύνοδος νομοθέτησε κατά του είδους της τέχνης, η οποία υποδαύλιζε τις σαρκικές επιθυμίες σε όσους τις έβλεπαν, διαφθείροντας με αυτό τον τρόπο το σώμα, ως καθ' εικόνα Θεού έργο⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως*, MPG 44, 345, του ιδίου, *Εξήγησις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν τοῦ Σολομώντος*, MPG 44, 656.

⁶⁵⁵ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, MPG 82, βιβλίο 3, 81,4.

⁶⁵⁶ Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, 2,32, 3, 5, Mondésert 1976, Stählin 1936.

⁶⁵⁷ Chuvin 2003, σ. 175.

⁶⁵⁸ *Γραφάς τινας, ἧτοι ζωγραφίας, ἀσέμνους ἐν τοίχοις καὶ πίναξιν ἐνεχάραπτον, αἱ τοὺς ὀρώντας ἐξεκαλοῦντο πρὸς ἡδονάς, καὶ πράξεις ἀίσχράς, καὶ πρὸς ἐπιθυμίας ἡρέθιζον σαρκικάς...* (*Ερμηνεία Βαλσαμώνα στον Ρ' κανόνα της ΣΤ' Οικουμενικής Συνόδου*), Ράλλης και Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, 1852-59, τ. Β', σ. 545, Κοντοστεργίου 1997.

Έρωτι έρωτα διακρουσάμενος, δηλαδή ο έρωτας με έρωτα καταπολεμάται⁶⁵⁹. Απέναντι στον «ανήθικο και αμαρτωλό» κόσμο των εθνικών και των αιρετικών, ο ορθόδοξος Χριστιανισμός πρόβαλλε το δόγμα του θείου έρωτος ως το ιδεώδες της χριστιανικής ηθικής. Το πρότυπο που απαιτούνταν βρέθηκε στο πρόσωπο της Θέκλας.

Οι ιστορίες της θαυμαστής ζωής της Θέκλας αρχικώς κυκλοφορούσαν σε προφορικές παραδόσεις, πιθανώς από τις αρχές του 2^{ου} αι. και μετά. Αλλά είναι περισσότερο γνωστές από μια γραπτή αφήγηση, τις *Πράξεις της Θέκλας*, που τελικώς συμπεριελήφθησαν σε ένα μεγαλύτερο σώμα γραπτών, γνωστών ως οι *Πράξεις του Παύλου*, το οποίο αφηγείται ιστορίες των ταξιδιών και των θαυματουργικών περιπετειών του αποστόλου Παύλου⁶⁶⁰.

Στα τέλη του 4^{ου} αι. η Εγερία αναφέρει ότι κατά τη διάρκεια του ταξιδιού της προς το μαρτύριο της αγίας Θέκλας στη Σελεύκεια, τόσο αυτή όσο και οι άλλοι προσκυνητές διάβαζαν τις *Πράξεις Παύλου και Θέκλας*. Μερικές φορές οι προσκυνητές κουβαλούσαν τα ιδιωτικά τους ευαγγέλια και διάβαζαν στο δρόμο προς τους αγίους τόπους⁶⁶¹. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει την πρακτική των πλούσιων γυναικών να φορούν γύρω από το λαιμό τους μικρά ευαγγέλια ως φυλακτά⁶⁶². «Γυναίκες που φορούν τα ευαγγέλια τα μικρά» αναφέρεται τον 5^ο αι. και από τον Αιγύπτιο μοναχό Ισίδωρο Πηλουσιώτη⁶⁶³.

Η Θέκλα, σύμφωνα με το βίο της, ο οποίος λανθασμένα έχει αποδοθεί στον επίσκοπο Σελεύκειας Βασίλειο, αφού κατόρθωσε με τη βοήθεια του Θεού να αποφύγει τους επίδοξους βιαστές της και να διατηρήσει την αγνότητά της, μετατράπηκε σε σύμβολο για όλες τις γυναίκες που επιθυμούσαν την παρθενική τους ακεραιότητα ή τον έλεγχο της ερωτικής τους ζωής. Τόσο κατά τη διάρκεια της ασκητικής της ζωής, όσο και αργότερα ως αγία, πραγματοποίησε πολλές θαυματουργικές ιάσεις και απέκτησε μέγιστη φήμη ως θαυματοποιός.

Η μοναχή Μακρίνα, αδελφή του Βασιλείου Καισαρείας και του Γρηγορίου Νύσσης, ο οποίος συνέγραψε και την εκτεταμένη βιογραφία της, ταυτιζόταν με τη Θέκλα εξαιτίας της παρθενίας της. Ο Γρηγόριος αναφέρει επίσης, ότι το μυστικό της όνομα ήταν το Θέκλα, μια συνήθεια πολλών γυναικών της εποχής, που ακολουθούσαν το δόγμα του «Θείου Έρωτος»⁶⁶⁴. Οι θαυμαστές της Μελανίας της

⁶⁵⁹ Διονύσιος Αεροπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, κεφ. Δ', IX, βλ. Καραγιάννης 2006, σ. 496.

⁶⁶⁰ Το βιβλίο αυτό γνωρίζουμε ότι ήταν πλαστογραφημένο. Ο συγγραφέας του συνελήφθη και ομολόγησε την πράξη του. Την ιστορία αυτή αναφέρει ο πρωτο-ορθόδοξος εκκλησιαστικός πατέρας του 3^{ου} αι. Τερτυλλιανός στη πραγματεία του *Περί της βαπτίσεως (De baptismo)*, MPL 2, κεφ. 17, για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Ehrman 2008, σ. 75-109.

⁶⁶¹ *Egeria*, βλ. Maraval 1982, Wilkinson 2000, 23.5-6, Nestle 1906, σ. 96, Amundsen 1945, σ. 140, Gamble 1995, σ. 235-36.

⁶⁶² Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τον άγιον Ματθαίον*, MPG 58, 669, Nestle 1906, σ. 96.

⁶⁶³ Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης *Επιστολαί*, MPG 78, 177-1646, Fouskas 1970, Turner 1905, σ. 70-86, Δετοράκης 1989, σ. 573-85.

⁶⁶⁴ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως Μακρίνια*, MPG 46, 11-160. Για τις «παρθένες του Θεού», βλ. Elm 2004.

Πρεσβύτερης που ξόδεψε τα πλούτη της για να ιδρύσει μοναστήρια και να κάνει φιλανθρωπίες, την αποκαλούσαν «δεύτερη Θέκλα»⁶⁶⁵.

Σε ανάγλυφο μετάλλιο λαξευμένο σε πωρόλιθο, το οποίο προέρχεται πιθανόν από το προσκύνημα της Θέκλας στην Αίγυπτο και χρονολογείται τον 5^ο αι., η Θέκλα εικονίζεται ανάμεσα σε δύο αγγέλους, γυμνή από τη μέση και πάνω, φορώντας τη ρωμαϊκή *διαζώστρα*. Αριστερά και δεξιά της εικονίζονται δύο ζώα, μια λέαινα και μια τίγρης (εικ. 154). Η όλη εικονογραφία παραπέμπει στο δεύτερο μαρτύριό της, σύμφωνα με τις *Πράξεις Παύλου και Θέκλας*, όπου η Θέκλα, αφού κατόρθωσε να αποφύγει το βιασμό της από κάποιον Αλέξανδρο, τιμωρήθηκε για τον τρόπο με τον οποίο αντέδρασε από τον ηγεμόνα της Αντιόχειας, ο οποίος αποφάσισε να τη ρίξει στην αρένα με τα άγρια θηρία. Τη Θέκλα προστάτευσε μια λέαινα από τα υπόλοιπα θηρία της αρένας, τα οποία όπως και οι άνδρες, όρμισαν άγρια και πεινασμένα να πάρουν αυτό που πίστευαν ότι ήταν δικό τους, την αγνή παρθένο του Θεού.

Παρόλο που το χριστιανικό μήνυμα είναι έντονο, ωστόσο, η προσοχή μας εστιάζεται σε επιμέρους εικονογραφικά στοιχεία, τα οποία δείχνουν να διατηρούν ίχνη της εικονογραφίας της Αφροδίτης. Η νωχελική στάση του ημίγυμνου σώματος, εικόνα αρκετά προκλητική για ένα χριστιανό καλλιτέχνη, η *διαζώστρα* που δένει στο πάνω μέρος του σώματός της με τρόπο που θυμίζει έντονα τον *κεστό ιμάντα*, καθώς και ένα κυκλικό φυλακτό τύπου *bulle* που κρέμεται από το λαιμό της και αποτελεί σύμβολο της Αφροδίτης-Ισιδας, αφήνουν περιθώρια για περαιτέρω προβληματισμούς.

Ο ίδιος εικονογραφικός τύπος της ημίγυμνης Θέκλας απαντά και σε μια σειρά ευλογιών του 6^{ου}–7^{ου} αι., επίσης από την Αίγυπτο που ανήκαν στον άγιο Μηνά⁶⁶⁶, σημαντικό άγιο της ορθόδοξης ανατολικής παράδοσης (εικ. 155). Η αγία Θέκλα έχει θέση στις ευλογίες αυτές, γιατί σύμφωνα με το βιογράφο του Μηνά, Πατριάρχη Αλεξανδρείας Τιμόθεο, κάποτε ο άγιος έσωσε κάποια πλούσια γυναίκα, ονόματι Σοφία, από βέβαιο βιασμό από έναν ρωμαίο στρατιώτη⁶⁶⁷. Η σωτήρια αυτή πράξη έγινε ακριβώς μπροστά στο παρεκκλήσιο της Θέκλας που βρισκόταν δίπλα από τη βασιλική του Μηνά, στη Μαυρεώτιδα λίμνη στην έρημο της Λιβύης.

Από τα τέλη του 5^{ου} αι. και μετά, τα εργαστήρια της Συρίας και Παλαιστίνης παρήγαγαν διάφορα περιάπτα, δακτυλίδια και «σφραγίδες» με τη μορφή της Θέκλας, τα οποία χρησιμοποιούνταν ως φυλακτά με προορισμό τον έλεγχο της γυναικείας ερωτικής συμπεριφοράς⁶⁶⁸. Ως προς το επιθυμητό αποτέλεσμα η σύγκριση με τον πρώτο *κεστό ιμάντα* των *Κυρανίδων* είναι αναπόφευκτη.

Στα φυλακτά αυτά η Θέκλα εμφανίζεται *εν μέσω λεόντων*, σε στάση δέησης, φορώντας χιτώνα και μαφόριο. Το μαφόριο αυτό αποτελεί και το μοναδικό λείψανο που παρέμεινε από την αγία, *πρός πίστην τῶν ὁρώντων καὶ εἰς εὐλογίαν ταῖς μετὰ*

⁶⁶⁵ Ρουφίνος Τυράννιος της Ακυλίας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, II, 3-4, Simonetti 1957, 2.26, Παλλάδιος Ελενοπόλεως, *Η προς Λαύσον Ιστορία*, 46.1-3, Meyer 1991, Murphy 1947, σ. 59-77, *Βίος της Μελανίας της Πρεσβύτερης*, εκδ. Παναγόπουλος 1990.

⁶⁶⁶ Αρβανιτάκης 1925, σ. 183-219.

⁶⁶⁷ Βλ. Davis 1998, σ. 315: *ἔφθασε τὸν ναὸν τῆς ἀγίας καὶ καλλινίκου πρωτομάρτυρος Θέκλας... ἡβουλήθη τὸν τῆς ἀκολασίας οἷστρον πρᾶξαι εἰς αὐτήν...δεῦρο κοιμηθῶμεν ὁμοῦ...μὴ καταναγκάσεις με τοῦτο πρᾶξαι... ὁ στρατιώτης ἐκράτει αὐτὴν σφοδρῶς καὶ ἔρριπεν αὐτήν...φθεῖραι αὐτήν.*

⁶⁶⁸ *Byzantine women and their world* 2003, σ. 300.

ταῦτα γενεαῖς...⁶⁶⁹, όταν λίγο πριν το τέλος της ζωής της, με θαυματουργό και πάλι τρόπο κατόρθωσε να αποφύγει έναν ακόμη βιασμό σε ηλικία 90 ετών.

Ο μυστικιστικός και αποτροπαϊκός χαρακτήρας, με τον οποίο χρησιμοποιήθηκε η μορφή της Θέκλας στα φυλακτά, αποτυπώνεται με ιδιαίτερα ολοκληρωμένο τρόπο σε ένα χρυσό δακτυλίδι του 6^{ου}-7^{ου} αι. (εικ. 156). Πάνω στην οκτάπλευρη περιστρεφόμενη σφενδόνη του, τη μορφή της Θέκλας πλαισιώνουν διάφοροι μυστικοί χαρακτήρες-κρυπτογραφήματα: ΧΜΓ και /ςΡΑ. Έχει υποστηριχθεί ότι το ΧΜΓ σημαίνει *Χριστόν Μαρία γεννά* ή *Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ*⁶⁷⁰. Πιο δύσκολη θεωρήθηκε η ερμηνεία του χαρακτήρα /ςΡΑ⁶⁷¹, για τον οποίο υπερίσχυσε η άποψη, ότι πρόκειται για αριθμό ανάλογο με την αριθμητική αξία της επιγραφής. Το φαινόμενο αυτό, γνωστό ως «ισοψηφία»⁶⁷², απαντά κυρίως σε μαγικά κείμενα ως κώδικας επικοινωνίας μεταξύ των μυημένων.

Μολονότι η λογοτεχνία και κυρίως οι αγιολογίες ως ιστορική πηγή πρέπει να χρησιμοποιούνται με περίσκεψη, ωστόσο πρέπει να παραδεχθούμε ότι φωτίζουν με έναν ιδιαίτερο τρόπο την κοινωνία της εποχής στην οποία αναφέρονται. Δύο βιογραφίες που αναφέρονται σε αγίους του 5^{ου} αι., παρουσιάζουν την προσπάθεια δύο γυναικών να κερδίσουν ξανά το ερωτικό ενδιαφέρον του συντρόφου τους.

Στο *Βίο του οσίου Ανδρέου του διά Χριστόν Σαλού*⁶⁷³, ένα κείμενο με φανερό το χαρακτήρα της λαϊκής παράδοσης, αναφέρεται η περίπτωση μιας ευσεβούς χριστιανής, η οποία απελπισμένη από τις απιστίες του συζύγου της, κατέφυγε στο μάγο Βιγρίνιο. Ο μάγος της έδωσε μια ζώνη, λέγοντάς της να τη φοράει πάντοτε μαζί με τα εσώρουχά της, και πράγματι, από εκείνη την ημέρα ο άνδρας της έπαψε να επιθυμεί άλλες γυναίκες και έγινε υποδειγματικός σύζυγος⁶⁷⁴. Μία μαγική ζώνη η οποία κατορθώνει να κάνει την κάτοχό της ερωτικά ελκυστική, εμμέσως πλην σαφώς, δημιουργεί συνειρμούς με τον ομηρικό *κεστό*. Παρόλο που ο σκοπός του συγγραφέα ήταν τελείως διαφορετικός, το κείμενο αυτό αποτελεί ίσως τη μοναδική μαρτυρία «λειτουργίας» του *κεστού* ιμάντα.

Στο *Βίο του αγίου Συμεών του Νέου*, διαβάζουμε για τη Θεοτέκνα από την πόλη Ρώσο της Κιλικίας της Μ. Ασίας, η οποία βρισκόταν σε διάσταση με το σύζυγό της. Απογοητευμένη, επισκέφθηκε τον μετέπειτα άγιο Συμεών και του ανέφερε το πρόβλημά της. Το ζευγάρι συμφιλιώθηκε χάρη στις προσευχές του Συμεών και μιας εικόνας με τη μορφή του, την οποία η γυναίκα ανάρτησε στον τοίχο της οικίας της⁶⁷⁵.

⁶⁶⁹ Βασίλειος αρχιεπίσκοπος Σελευκείας, *Θαύματα της αγίας και πρωτομάρτυρος Θέκλης*, 46, Dagron 1978, σ. 284-421, βλ. επίσης Ιωσήφ και Τριανταφύλλου 2008, σ. 119-21.

⁶⁷⁰ Hadzidakis 1944, σ. 174-206, Llewellyn 1977, σ. 156-68.

⁶⁷¹ Georgoula 1999, σ. 316-17, αρ. 117.

⁶⁷² Grumel 1947, σ. 512-20, Prentice 1906, σ. 137-50.

⁶⁷³ Νικηφόρος ο Πρεσβύτερος, *Βίος και πολιτεία Ανδρέου του διά Χριστόν Σαλού*, MPG 111, 627-88.

⁶⁷⁴ Βλ. Καλόφωνος 1999, σ. 25-30.

⁶⁷⁵ *Βίος αγίου Συμεών του Στυλίου του Νέου ...μετά δέ τὸ πληρῶσαι αὐτοὺς τὴν εὐχὴν αὐτῶν καὶ ἐπανάλυσαι εἰς τὰ ἴδια ἀνέστησεν ἡ γυνὴ πίστει φερομένη τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου ἐν τῷ ἐνδοτέρῳ αὐτῆς ὡς ἔκω*, βλ. Van den Ven 1962, σ. 98.

OMONOLIA – CONCORDIA ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ

«Γάμος καλείται η ένωση ενός άνδρα και μιας γυναίκας, μια συνεργασία για όλη τους τη ζωή, υπό την καθοδήγηση του νόμου του Θεού και των ανθρώπων»⁶⁷⁶. Ο ορισμός αυτός του γάμου, που διατύπωσε ο Μοδεστίνος, Ρωμαίος νομοδιδάσκαλος του 3ου αι., αποτέλεσε τόσο για τους εθνικούς, όσο και για τους χριστιανούς, το ιδεώδες της ένωσης δυο ανθρώπων.

Παρόλο που σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο ο γάμος εμφανιζόταν ως νομικός θεσμός και αποτελούσε *κατ' ουσίαν* ένα πολιτικό συμβόλαιο, η κοινωνία της ύστερης αρχαιότητας ακολουθώντας μια μακρά παράδοση, έδωσε μεγάλη σημασία στη γαμήλια τελετή⁶⁷⁷.

Πριν από την τέλεση του γάμου πραγματοποιούνταν ο στολισμός του νυφικού θαλάμου που ονομαζόταν *παστός*. Συγγενείς και φίλοι έραιναν τον *παστό* με λουλούδια κι έψαλλαν τραγούδια επαινετικά προς το γαμπρό και τη νύφη.

Στην αρχαία Ρώμη η θρησκευτική τελετή, που εξακολουθούσε να υπάρχει πλάι στον πολιτικό γάμο συμβατικής μορφής, ονομαζόταν *confarreatio*, από το όνομα μιας πίτας ονόματι *farro*, την οποία οι νεόνυμφοι έτρωγαν μαζί, μπροστά στην εστία του σπιτιού του γαμπρού.

Την ώρα του γάμου κατέφθαναν στο σπίτι της νύφης μουσικοί και δαδούχοι γιατί αρχικά τουλάχιστον το μυστήριο γινόταν τη νύχτα. Στη συνέχεια παρουσιαζόταν η νύφη υπέροχα στολισμένη και καλυμμένη με πέπλο και άρχιζε με τραγούδια η νυφική πομπή προς το σπίτι του γαμπρού, την οποία έραιναν καθ' οδόν με τριαντάφυλλα και καίγοντας κατά διαστήματα αρωματικά ξύλα και βότανα. Οι προσκεκλημένοι κάθονταν στο γαμήλιο τραπέζι, όσο το δυνατόν πολυτελέστερο, όπου γυναίκες και άνδρες έτρωγαν χωριστά, προσέφεραν δώρα κι έψαλλαν *παστικά* άσματα στα οποία εξυμνούσαν τα προσόντα των νεονύμφων. Στη συνέχεια το ζευγάρι εισέρχονταν στο νυφικό θάλαμο, τη θύρα του οποίου φυλούσαν οι φίλοι του γαμπρού. Οι συγγενείς και οι καλεσμένοι πετούσαν καρπούς, οι οποίοι συμβόλιζαν την ευγονία και την ευτυχία, ενώ έψαλλαν ταυτόχρονα επιθαλάμια άσματα. Όλοι μαζί έκαναν θόρυβο, είτε μιλώντας δυνατά, είτε κτυπώντας τα πόδια τους, για να απομακρύνουν τους δαίμονες που καιροφυλακτούσαν να χαλάσουν μια τόσο χαρούμενη και σημαδιακή μέρα για το ζεύγος.

Η δυσaráσκεια που δείχνουν μέσα από τα κείμενά τους οι χριστιανοί Πατέρες σχετικά με τις γαμήλιες διασκεδάσεις προδίδει τη μεγάλη διάδοσή τους καθώς και την αποδοχή τους από τη νεόδμητη χριστιανική κοινωνία. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει ότι κατά τη διάρκεια του γάμου τραγουδούσαν απαγορευμένα παγανιστικά

⁶⁷⁶ Μοδεστίνος Ερρένιος, για το έργο του, βλ. Watson 1991, Robinson 2000, Kriegel 2012, *Πανδέκτης*, Δ' 23.2.1. Για την ιουστινιάνεια νομοθεσία, βλ. *Codex Justinianus*, επιμ. Kruger 1970, Watson 2009, Καμάρα 2000, σ. 133-65, όπου και η νεότερη βιβλιογραφία.

⁶⁷⁷ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα έθιμα του γάμου κατά την αρχαιότητα, τη ρωμαϊκή και τη βυζαντινή περίοδο, βλ. Γκιρτζή 2008, σ. 52-60, της ίδιας 2009, σ. 53-60, Βακαλούδη 1998α, Clark 1993, Cooper 1999, McClanan 2002, Nathan 2012, Treggiari 1991, Vikan 1990, σ. 146-63, Walker 2002, του ιδίου 2003, σ. 215-221.

άσματα: «στην εποχή μας, τη μέρα του γάμου οι άνθρωποι χορεύουν και τραγουδούν ύμνους στην Αφροδίτη, άσματα γεμάτα μοιχεία, διαφθορά, απαγορευμένους έρωτες, αθέμιτες ενώσεις και πολλά άλλα ανίερα και ασεβή και επαίσχυντα»⁶⁷⁸. Άλλοι χριστιανοί Πατέρες κάνουν επίσης αναφορά σε πλούσια γεύματα και διασκεδάσεις για τις οποίες επιστρατεύονταν ορχήστρες, γυναίκες του θεάτρου, μίμοι κ.λ.π.⁶⁷⁹ Στις αναφορές τους αυτές βέβαια ήταν πολύ προσεκτικοί. Η αντίθεσή τους ήταν με τον εθνικό κόσμο και όχι με τον κόσμο της *Καινής Διαθήκης* όπου περιγράφεται η γαμήλια τελετή του Εν Κανά γάμου, τον οποίο ευλόγησε ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός.

Το τελετουργικό του ρωμαϊκού γάμου υιοθετήθηκε από τη χριστιανική κοινωνία με πολύ λίγες αλλαγές. Άλλωστε, ο Χριστιανισμός δεν είχε ακόμη σταθεροποιηθεί, ούτε ως προς το περιεχόμενο του, ούτε και ως προς τους τρόπους έκφρασής του. Για τους πρώτους αιώνες οι κανόνες της Εκκλησίας είχαν ηθική ισχύ, μιας και ο γάμος μέχρι και τον 9^ο αι. μπορούσε να υφίσταται και χωρίς την ευλογία της. Η ανάδειξη του γάμου σε χριστιανικό ιδανικό συνοδεύθηκε από τις ολοένα και εντονότερες προσπάθειες της Εκκλησίας να θέσει το θεσμό υπό τον έλεγχό της⁶⁸⁰.

Ένα απόσπασμα από πάπυρο του 6^{ου} αι. που βρέθηκε στην Αντινοόπολη της Αιγύπτου⁶⁸¹ αναφέρεται στο διαζύγιο ενός φούρναρη με τη σύζυγό του, κόρη μεγαλέμπορα. Αιτία ήταν οι διαφωνίες και οι έριδες που έσπειρε ανάμεσά τους ο φτερωτός δαίμονας: «παρά τις καλές μας προθέσεις, υποφέραμε από έναν μοχθηρό και κακό δαίμονα με μεγάλα φτερά, ο οποίος αναπάντεχα μας επιτέθηκε, από εκεί που δεν το περιμέναμε, με πρόθεση να χωριστούμε ο ένας από τον άλλο».

Στο επιθαλάμιο άσμα του για τον Ισαάκιο, ο ποιητής Φλάβιος Διόσκουρος από την Αφροδιτούπολη της Αιγύπτου αναφέρεται σε δαίμονες και μαγεία, ενώ θεωρεί το βάσκανο οφθαλμό άξιο να χαλάσει ένα γάμο: *φεύγεο, βασκανίη, γάμον ἵλαον ἐκ θεοῦ τόνδε*⁶⁸². Στο αντίστοιχο άσμα του για τον Παύλο και την Πατρίτσια, εύχεται κοινότυπα στο ζευγάρι μια ζωή χωρίς αρρώστιες, υπεύθυνοι για τις οποίες ήταν οι δαίμονες και στην προκειμένη περίπτωση ο *σκαιός δαίμων*⁶⁸³.

Σύμφωνα με τη *Διαθήκη Σολομώντος*, ο Ασμοδαίος ήταν ο δαίμονας ο οποίος υποκινούσε τη λαγνεία και διέφθειρε τις παρθένες λίγο πριν το γάμο τους: *Ἐγὼ Ἀσμοδαῖος καλοῦμαι... καὶ ἡ ἐργασία μου ἐστὶ τὸ τοὺς νεονύμφους ἐπιβουλεύειν μὴ συμμιγῆναι...καὶ ἐπεὶ μοι ποίω ἀγγέλῳ καταργῆ σὺ...διὰ Ραφαήλ τοῦ ἀρχαγγέλου τοῦ περὶ σὺν ἡμῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*⁶⁸⁴.

Μικρά χάλκινα περιάπτα με το όνομα του αγγέλου Ραφαήλ πιθανώς χρησιμοποιούνταν ως φυλακτά κατά του συγκεκριμένου δαίμονα (εικ.157).

Αν ο Ραφαήλ ήταν ο προστάτης άγγελος κατά του Ασμοδαίου, ένας άλλος άγγελος, ο Αναήλ, κυβερνήτης του πλανήτη Αφροδίτη, σύμφωνα με τους μαγικούς παπύρους, ήταν ο προστάτης της αγάπης, του έρωτα και του γάμου. Σε πάπυρο χρονολογημένο μεταξύ του 3^{ου}–4^{ου} αι.⁶⁸⁵, ο Αναήλ ταυτίζεται με τη *χάρη* του Θεού. Στην ουσία το όνομά του μεταφράζεται ως *χάρις θεού*, μια έκφραση που απαντά σχεδόν σε όλα τα γαμήλια κοσμήματα. Με την άποψη αυτή φαίνεται να συμφωνεί και

⁶⁷⁸ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εγκώμιον εις Μάξιμον και περί του ποίας άγεσθαι γυναίκας*, MPG 51, 239, Ζήσης 1969, σ. 285-309.

⁶⁷⁹ Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Επιστολαί*, MPG 37, 376.

⁶⁸⁰ Roth και Anderson 1986.

⁶⁸¹ Brown 2001, σ. 10.

⁶⁸² Φλάβιος Διόσκουρος από την Αφροδιτούπολη, *Ποιήματα*, MacCoull 1988, σ. 111.

⁶⁸³ Βλ. στο ίδιο, σ. 81.

⁶⁸⁴ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1321D–1324A.

⁶⁸⁵ PGM P 14, σ. 222.

ο Ωριγένης, ο οποίος αναφέρει ότι η μητέρα του Σαμουήλ ονομάζονταν Άννα... *ἥτις ἐρμηνεύεται ὡς Χάρις*⁶⁸⁶.

Ένας άλλος δαίμονας ο Κατανικοταήλ⁶⁸⁷, σύμφωνα πάντα με τη *Διαθήκη Σολομώντος*, ήταν υπεύθυνος για την καταστροφή των γάμων. Ο Κατανικοταήλ αναφέρεται ως ο 11^{ος} δαίμονας από τους 36 κοσμοκράτορες του σκότους: *Ἐγὼ Κατανικοταήλ καλοῦμαι, μάχας καὶ ἀδικίας κατ' οἴκους ποιῶ, καὶ σκληρίαν ἐπιπέμπω*. Διατυπώθηκε η άποψη ότι κυρίως τα γαμήλια δακτυλίδια προορίζονταν για προστασία της γαμήλιας ένωσης από αυτόν το συγκεκριμένο δαίμονα. Οι επιγραφές που έφεραν στη σφενδόνη τους, είχαν αποτροπαϊκές ιδιότητες με σκοπό την προστασία του γάμου⁶⁸⁸.

*Ἄνθρωποι δυὸ δεξιούμενοι, ὁμόνοιαν δηλοῦσι*⁶⁸⁹. Η παράσταση η οποία απεικόνιζε δύο ανθρώπους να ανταλλάσσουν μεταξύ τους χειραψία, από την αρχαιότητα κιόλας, συμβόλιζε την ομόνοια και αρμονία στις σχέσεις των ανθρώπων. Το σύμπλεγμα των δυο χειρών, γνωστό ως *δεξιῶσις* ή με το λατινικό της όρο *dextrarum iunctio*⁶⁹⁰, κατά την αυτοκρατορική περίοδο κοσμούσε τις σφενδόνες χρυσών δακτυλιδιών, τα οποία προσφέρονταν ως σύμβολα φιλίας και συμφιλίωσης (εικ. 158).

Η λέξη ομόνοια με την έννοια της πολιτικής αρμονίας μαρτυρείται στα φιλολογικά κείμενα ήδη από τον 5^ο π.Χ. αι. Ως προσωποποιημένη θεότητα η Ομόνοια συναντάται από τα τέλη του 4^{ου} αι. π.Χ. σε αρκετά μέρη του ελληνικού κόσμου, στη Μεγάλη Ελλάδα και τη Μικρά Ασία. Κατά την αυτοκρατορική περίοδο, κόπηκαν χιλιάδες νομίσματα με τη μορφή της στον οπισθότυπο, ενώ αγάλματα της Σεβαστής Ομόνοιας στήνονταν σε πολλές πόλεις⁶⁹¹. Αρχικά η λατρεία της, η οποία αντανάκλούσε την επιθυμία εξομάλυνσης των συγκρούσεων και επίτευξης της ειρήνης, συνδέθηκε με τις διαφορές μεταξύ των πολιτικών παρατάξεων της ίδιας πόλης, των ολιγαρχικών και των δημοκρατικών, αλλά και με τη συλλογική ομοψυχία για την αντιμετώπιση ενός εξωτερικού κινδύνου. Στον ιδιωτικό βίο, με την επιρροή της στωικής φιλοσοφίας, η Ομόνοια ή το ρωμαϊκό της αντίστοιχο η *Concordia*, εξελίχθηκε σε προστάτιδα του γάμου.

Οι αντιλήψεις των στωικών σχετικά με το γάμο ανέτρεψαν όλες τις παγιωμένες και κληροδοτημένες προκαταλήψεις. Η Στοά αναγνώρισε την ισότητα του άνδρα με τη γυναίκα, υποστηρίζοντας πως η αρετή ήταν μια για άνδρες και για γυναίκες, καθώς πέρα και πάνω από τις ανδρικές αρετές, υπήρχαν ανθρώπινες αρετές που ίσχυαν για όλους το ίδιο. Ο γάμος πλέον, πολύ περισσότερο από σαρκική ένωση, ήταν κοινωνία ψυχής. Οι στωικοί, μπορεί να ισχυριστεί κανείς, επικύρωσαν εκείνο που πάντα επιζητούσε η ανθρώπινη ψυχή από την οικογενειακή ζωή⁶⁹².

Η ομόνοια ως ιδεατή κατάσταση του γάμου, επιχειρούσε να υπερβεί τις διαχωριστικές γραμμές που επέβαλαν οι διαφορετικές θρησκείες. Αναφορές ανιχνεύονται στο έργο πολλών συγγραφέων της ύστερης αρχαιότητας, διαφόρων φιλοσοφικών και θρησκευτικών πεποιθήσεων. Ενδεικτικά αναφέρουμε το Δίωνα το

⁶⁸⁶ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Εἰς τον Ματθαῖον*, MPG 17, 829-34, βλ. επίσης Girod 1970, 12, 31, 63. Το όνομα Άννα + η κατάληξη -ηλ στην οποία απολήγουν όλα τα αγγελικά ονόματα, βλ. το λεξικό των αγγέλων του Davidson 1967.

⁶⁸⁷ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1344A.

⁶⁸⁸ Maguire 1996, σ. 150.

⁶⁸⁹ Ωραπόλλων, *Ιερογλυφικά*, 2.11.1, Sbordone 1940.

⁶⁹⁰ Kötting 1957, σ. 883.

⁶⁹¹ Thériault 1996, σ. 135.

⁶⁹² Edelstein 2002, σ. 105-6.

Χρυσόστομο, ο οποίος το 2^ο αι. πίστευε, πως ο γάμος ο αγαθός δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η ... *ὁμόνοια ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα*⁶⁹³, ενώ ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος δύο αιώνες αργότερα παραδέχονταν ότι το *ομονοεῖν γυναῖκα πρὸς ἄνδρα* αποτελούσε το θεμέλιο της ζωής⁶⁹⁴. Ο Ιάμβλιχος τον 3^ο αι., γράφει : *Ἔτι γέ μὴν καὶ <φιλίαν> καὶ <εἰρήνην> καὶ προσέτι <ἁρμονίαν> τε καὶ <ὁμόνοιαν> προσαγορεύουσιν· ἐναντίων γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίων συνακτικὰ καὶ ἐνωτικὰ ταῦτα· διὸ καὶ <γάμον> ταύτην καλοῦσι*⁶⁹⁵.

Κατὰ τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες η θεά που προστάτευε τα νεαρά ζευγάρια ήταν η Juno (Ηρα), η οποία σύμφωνα με τη ρωμαϊκή θρησκεία φρόντιζε τα δεσμά του γάμου (*vinicula ingalia*). Ως νυμφαγωγός (*pronuba*) η Juno εικονιζόταν ανάμεσα στο ζεύγος, έχοντας τα χέρια της στους ώμους του γαμπρού και της νύφης, οι οποίοι αντάλλασαν χειραγία. Οι τρεις τους στέκονταν συνήθως μπροστά από το βωμό για τη γαμήλια θυσία (*sacrificium nuptiale*) που απαιτούνταν σύμφωνα με το ρωμαϊκό τυπικό⁶⁹⁶.

Οι απεικονίσεις της Concordia είναι γνωστές περισσότερο από τη νομισματοκοπία της εποχής, παρά από την αντίστοιχη γαμήλια εικονογραφία⁶⁹⁷. Τα σωζόμενα παραδείγματα είναι πάρα πολύ λίγα και δύσκολα ταυτίζονται, μιας και η εικονογραφία της δε διαφέρει και πολύ από αυτή της Juno. Ο Σεβηριανός επίσκοπος Γαβάλων της Συρίας, σε κήρυγμά του τον 5^ο αι. αναφέρει ότι οι καλλιτέχνες, όταν ήθελαν να δώσουν έμφαση στην ομοφωνία δύο ανθρώπων, είτε αυτοί ήταν ανδρόγυνο, είτε αδέλφια, είτε φίλοι, ζωγράφιζαν την Ομόνοια–Concordia, ως μια γυναίκα με μακρύ χιτώνα, η οποία στεκόταν ανάμεσά τους, έχοντας τα χέρια της πάνω στους ώμους τους, δηλώνοντας με αυτό τον τρόπο ότι τα δύο αυτά πρόσωπα των οποίων τα σώματα ήταν χωριστά μπορούσαν να συμφωνήσουν στο μυαλό και τις επιθυμίες⁶⁹⁸. Η παρουσία της Concordia, σχεδόν πάντα, γινόταν αισθητή είτε με την αναγραφή του ονόματός της, είτε μέσω της χειραγίας που αποτελούσε το κατ' εξοχήν σύμβολό της.

Παράλληλα με την Concordia, η οποία σταδιακά αναλάμβανε από τη Juno το ρόλο της προστάτιδας του γάμου, διάφοροι άλλοι θεοί χρησιμοποιήθηκαν στο ρόλο του *pronubus*, μέχρι η νέα χριστιανική κοινωνία να δώσει αποκλειστικά το ρόλο αυτό στον Ιησού Χριστό.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια ομάδα γυάλινων αγγείων, τα οποία φέρουν στον πυθμένα τους γαμήλια παράσταση καμωμένη από λεπτό φύλο χρυσού. Τα αγγεία αυτά χρονολογούνται στον 4^ο αι. και βρέθηκαν εντοιχισμένα στις κατακόμβες της Ρώμης. Στο ένα από αυτά εικονίζεται ο Ηρακλής⁶⁹⁹ ανάμεσα σε ζεύγος, στο οποίο προσφέρει τα χρυσά μήλα των Εσπερίδων, παλιό γαμήλιο σύμβολο. Την όλη παράσταση περιτρέπει η επιγραφή : *Orfitus et Constantia in nomine Herculis acerentini felices vivatis*, δηλαδή «Ορφίτους και Κωνσταντία, να ζήσετε ευτυχισμένοι, στο όνομα του Ηρακλή, κατακτητή του Κάτω Κόσμου»⁷⁰⁰ (εικ. 159). Η παρουσία του Ηρακλή δεν εκπλήσσει. Στο ναό της Concordia (*Aedes Concordiae*

⁶⁹³ Δίων ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες (Orationes)*, 38.15.8, Russell 1992.

⁶⁹⁴ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες, MPG* 61, 153.

⁶⁹⁵ Βλ. Falco 1922, 19, 1, πρόκειται για πραγματεία σχετικά με την πυθαγόρεια αριθμολογία.

⁶⁹⁶ Ryberg 1955, σ. 163, πίν. LVIII, εικ. 91, πίν. LIX, εικ. 93.

⁶⁹⁷ Reekmans 1958, σ. 68, Reinsberg 1983, σ. 312.

⁶⁹⁸ Βλ. Σεβηριανός επίσκοπος Γαβάλων, *Ομιλίες (Homilies)*, MPL 52, 598D-599A, Weymann 1894, σ. 626f, Carter 1999, σ. 323-51, Keeskemèti 1996, σ. 99-126.

⁶⁹⁹ Aune 1990, σ. 3-19.

⁷⁰⁰ *Byzantium* 1994, σ. 31-2.

Augustae) στο λόφο του Καπιτωλίνου που κατασκευάστηκε τον 1^ο αι., κεντρική θέση κατείχε ένα άγαλμα του Ηρακλή καθώς στεφάνωνε τον ίδιο του τον εαυτό⁷⁰¹. Στην πολιτική σκέψη της ύστερης αυτοκρατορίας ο Ηρακλής παρουσιάζοταν ως προστάτης της τetrαρχίας, *pacator mundi*, που μεταφράζεται ως *ειρηνοφύλαξ*, αυτός δηλαδή που φέρνει την ειρήνη και την ομόνοια στον κόσμο⁷⁰².

Σε δυο άλλα αγγεία της ίδιας ομάδας, ανάμεσα στο ζεύγος εικονίζεται ο *Amor pronubus*⁷⁰³ (εικ. 160) και ο *Christus pronubus*⁷⁰⁴ (εικ. 161). Η παράσταση με το Χριστό συνοδεύεται από την ευχή, *dulcis anima vivas*, δηλαδή «Είθε να ζεις [πολύ ή μακρύ βίο] γλυκιά ψυχή». Σε ανάγλυφο σαρκοφάγου του 4^{ου} αι. ο Χριστός εικονίζεται ανάμεσα σε ζεύγος, το οποίο ενώ έπρεπε να δίνει θυσία κατά τη *sacrificium nuptiale*, όπως όταν εικονίζονταν η Juno, τώρα προσεύχεται σε *Ευαγγέλιο*⁷⁰⁵. Σε επιγραφή του 450 στην Εκκλησία του αγίου Σταυρού, την οποία έκτισε η Galla Placidia στη Ραβέννα, ο Χριστός αποκαλείται πλέον *Christe, patris verbum, cuncti concordia mundi*, δηλαδή η Ομόνοια όλου του κόσμου⁷⁰⁶.

Στον πυθμένα ενός ανάλογου αγγείου ανάμεσα στο ζεύγος παριστάνονται ένα δακτυλίδι και μία μεγάλη κορώνα με εγγράφα στέφανα, τα οποία αναγνωρίζονται ως τα κατ' εξοχήν σύμβολα του γάμου⁷⁰⁷. Την όλη παράσταση πλαισιώνει η επιγραφή *nivatis in deo*, δηλαδή «να ζήσετε εν Θεώ». Η ευχή αυτή θεωρείται ως τυπική χριστιανική του 4^{ου} αι.⁷⁰⁸ και απαντά όχι μόνο σε γαμήλια κοσμήματα ή αντικείμενα, αλλά κυρίως σε δακτυλίδια, συνοδεύοντας αμιγώς χριστιανικά θέματα⁷⁰⁹ (εικ. 162).

Δε γνωρίζουμε πότε ακριβώς ξεκίνησε το έθιμο της ανταλλαγής δακτυλιδιών, ως επικύρωση του γαμήλιου συμβολαίου. Από τις παλαιότερες αναφορές είναι αυτή του Πλίνιου⁷¹⁰, ο οποίος αναφέρει ένα απλό, ακόσμητο δακτύλιο κατασκευασμένο από σίδηρο, ως σύμβολο της γαμήλιας ένωσης. Ο γαμπρός έδινε το δακτυλίδι αυτό στη νύφη ως δημόσια σφραγίδα, η οποία δήλωνε την ένωση των δυο οικογενειών, ενώ πιστοποιούσε επίσης ότι η γυναίκα περνούσε από την κηδεμονία του πατέρα της σε αυτήν του συζύγου της.

Ο Τερτυλλιανός⁷¹¹ σχολιάζοντας τη συνήθεια αυτή, μεταξύ άλλων εθίμων των συγχρόνων του εθνικών, την αναφέρει «ως πάντη αθώα και μηδαμώς σχετιζόμενη προς τη λατρεία των ειδώλων». Ο ίδιος επίσης αναφέρει ότι, σύμφωνα πάντα με το χριστιανικό ιδεώδες, στην εποχή του καμία νύφη δεν έπρεπε να φοράει χρυσά κοσμήματα, παρά μόνο το νυφικό δακτυλίδι που της έδωσε ο σύζυγός της προς επιβεβαίωση του γαμήλιου δεσμού⁷¹².

⁷⁰¹ Vermeule 1957, σ. 284, πίν. I, εικ. 4-6.

⁷⁰² Derichs 1950, σ. 39, 75, 107, εικ. 120.

⁷⁰³ Garrucci 1858, πίν. XXVIII, εικ. 6, Morey 1959.

⁷⁰⁴ *Byzantium* 1994, σ. 31.

⁷⁰⁵ Wilpert 1932, πίν. LXXIV, εικ. 3.

⁷⁰⁶ Grabar 1946, σ. 224.

⁷⁰⁷ *Age of Spirituality* 1977, σ. 282-3, αρ. 261.

⁷⁰⁸ Spier 2007, σ. 37.

⁷⁰⁹ Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Παιδαγωγός*, 3.57.1-3.60.1, βλ. Stählin 1936, καθώς και το άρθρο του Corby-Finney 1987, σ. 181-186.

⁷¹⁰ Πλίνιος, *N.H.* XXXIII, 12.

⁷¹¹ Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Περί ειδωλολατρείας (De idolatria)*, MPL 1, 762, Waszink και Winden van 1987.

⁷¹² Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Απολογητικός (Apologeticum)*, MPL 1, 302, Glover και Rendall 1931.

Από τον 3^ο αι. και μετά, οι πηγές κάνουν λόγο για δύο δακτυλίδια, το ένα από χρυσό και το άλλο από άργυρο: *Ἀπόκεινται ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς Ἀγίας Τραπέζης δακτύλιοι αὐτῶν δύο, χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς...* Το χρυσό δακτυλίδι προορίζονταν για τον άνδρα και το ασημένιο για τη γυναίκα, γιατί θεωρούνταν, ότι το πρώτο συμβόλιζε τον Ήλιο και το δεύτερο τη Σελήνη⁷¹³. Χωρίς να γνωρίζουμε τους λόγους που οδήγησαν σε αυτή την καινοτομία, το μόνο που μπορούμε να υποθέσουμε είναι ότι η στωική ιδέα περί ισότητας φαίνεται ότι έφερε τη δημόσια σφραγίδα του γάμου και στο χέρι του άνδρα.

Το γαμήλιο δακτυλίδι (annulus pronubus) φορούσαν στο τρίτο δάκτυλο του αριστερού χεριού, το annularius, επειδή σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, η φλέβα που ξεκινούσε από το δάκτυλο αυτό κατέληγε στην καρδιά⁷¹⁴. Ο Αίλιος Γέλιος⁷¹⁵ αναφέρει ότι τόσο οι Αιγύπτιοι όσο και οι Έλληνες, κατά τη διάρκεια των ανατομών στο ανθρώπινο σώμα, διαπίστωσαν πως υπήρχε ένα πολύ λεπτό κι ευαίσθητο νεύρο, το οποίο ξεκινούσε από το τρίτο δάκτυλο του αριστερού χεριού και κατέληγε στην καρδιά. Σε δακτυλίδι του 3^{ου} αι. με παράσταση χειραψίας, ανάμεσα στα χέρια εικονίζεται μια καρδιά που πιθανότατα εικονογραφεί τη συγκεκριμένη αντίληψη⁷¹⁶ (εικ. 163). Μετά τα τέλη του 6^{ου} και τις αρχές του 7^{ου} αι., το δακτυλίδι άρχισε να φοριέται από ορισμένους στο τέταρτο δάκτυλο του δεξιού χεριού. Ο Ισπανός επίσκοπος της Σεββίλης Ισίδωρος, μιλώντας «περί της θέσης του γαμήλιου δακτυλίου», αναφέρει ότι το δακτυλίδι τοποθετείται στο τέταρτο δάκτυλο του δεξιού χεριού, δίνοντας την ίδια εξήγηση με τον προκάτοχό του, χωρίς όμως να δικαιολογεί από πού προέκυψε η αλλαγή αυτή⁷¹⁷.

Τα πρώτα γαμήλια δακτυλίδια δεν διαφέρουν σχεδόν καθόλου από τα δακτυλίδια φιλίας με την παράσταση της χειραψίας. Η μόνη ίσως διαφορά βρίσκεται στη χρήση ένθετου σαρδόνυχα, ενός ημιπολύτιμου λίθου, ο οποίος απαντά σε ορισμένα, μεταγενέστερα γαμήλια κοσμήματα, ενώ η ευχή για ομόνοια συνοδεύει τη χειραψία που ανταλλάσσει το ζεύγος (εικ. 164).

Στα πρωιμότερα δείγματα γαμήλιων δακτυλιδιών, καταγράφονται εκείνα στα οποία εικονίζεται ζεύγος σε προτομές αντικριστά. Η γαμήλια χρήση τους γίνεται φανερή από την επιγραφή Concordia, που αναγράφεται ανάμεσά τους (εικ. 165). Σε αρκετά παραδείγματα αναγράφεται και το όνομα του γαμπρού όπως, Ευφημίου, Ελευθερίου, Θεοπόντου⁷¹⁸.

Ως πρότυπο για τη διαμόρφωση του εικονογραφικού αυτού τύπου, στάθηκαν ενδεχομένως τα αυτοκρατορικά πορτρέτα του 2^{ου}-3^{ου} αι. Η τελετή του γάμου «έκλεβε» κάτι από τη μεγαλοπρέπεια της αυτοκρατορικής ζωής. Πολυτελή ενδύματα, κοσμήματα, κορώνες, διασκεδάσεις και ένα μοναδικό τελετουργικό, που αντίστοιχο του συναντούσε κανείς μόνο με αυτό της αυλής. Στοιχεία της τέχνης αυτής υιοθέτησε και η αναδυόμενη χριστιανική τέχνη, η οποία δεν αναζήτησε κάτι καινούργιο, αλλά αρκέστηκε στο σταδιακό μετασχηματισμό ενός ήδη γνωστού και κατανοητού συμβολισμού.

Τα κοσμήματα ανέκαθεν έπαιζαν σημαντικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων. Χρησιμοποιήθηκαν ως τρόπος για να εκφράσει κάποιος την κοινωνική του θέση αλλά

⁷¹³ Καλλίνικος 1969, σ. 510.

⁷¹⁴ Dölger 1936, σ. 188-200.

⁷¹⁵ Αίλιος Γέλιος, *Αττικές Νύχτες (Noctes Atticae)*, 10.10, Rolfe 1927.

⁷¹⁶ Henkel 1913, αρ. κατ. 1033α.

⁷¹⁷ Wheatly 1875, σ. 223.

⁷¹⁸ Spier 2007, σ. 23, αρ. 45-47, πίν. VIII.

και ως διπλωματικό εργαλείο. Το 529 ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός έβγαλε νόμους⁷¹⁹ που ρύθμιζαν τη χρήση και τον τρόπο που θα φορεθεί το κάθε κόσμημα. Αυτό δείχνει πόσο δημοφιλή ήταν τα κοσμήματα εκείνη την περίοδο, ενώ είναι εμφανές ότι δεν θα υπήρχε ανάγκη για τέτοιου είδους νόμους εάν ήταν αποκλειστικά κάτι που συναντούσαμε στους πλούσιους και τους αριστοκράτες. Παρόλα αυτά τα περισσότερα σωζόμενα γαμήλια κοσμήματα δείχνουν να προέρχονται από τις ανώτερες ή και ανώτατες τάξεις.

Ένας μικρός ανάγλυφος σταυρός ανάμεσα στο ζεύγος σηματοδοτεί από τα τέλη του 4^{ου} αι. και μετά τη μετάβαση από τη ρωμαϊκή στη χριστιανική κοινωνία. Το παλαιότερο χριστιανικό δακτυλίδι γάμου, σύμφωνα με την έως τώρα έρευνα, ανήκει στον Αριστοφάνη και τη Βιγκιλάντια, με βάση τις επιγραφές που συνοδεύουν τις μορφές του ζεύγους, και χρονολογείται ανάμεσα στο 4^ο και 5^ο αι. Τα πρόσωπα εικονίζονται σε προτομή αντικριστά, έχοντας ένα μικρό σταυρό ανάμεσά τους. Η νύφη φοράει σταγονόσχημο ενώτιο, το οποίο αποτελούσε χαρακτηριστικό γαμήλιο κόσμημα⁷²⁰ (εικ. 166).

Παρόμοια παράσταση με αυτή του δακτυλιδιού συναντάμε σε δύο ασημένια κιβωτίδια, χρονολογημένα στις αρχές του 5^{ου} αι., με προέλευση το πρώτο από τη Θράκη (εικ. 167) και το δεύτερο από την Κιλικία. Στο πρώτο την παράσταση του ζεύγους συνοδεύει η λέξη *ομόνοια*, ενώ στο δεύτερο η λέξη *υγεία*, μια επίσης γαμήλια ευχή, η οποία εμφανίζεται στα κοσμήματα γάμου σχετικά αργότερα. Ποια ήταν ακριβώς η χρήση αυτών των κιβωτιδίων δεν είναι γνωστό. Διατυπώθηκαν εικασίες σχετικά με τη χρήση τους ως δακτυλιοθήκες ή ως λειψανοθήκες με αποτροπαϊκό–φυλακτικό χαρακτήρα⁷²¹.

Αντίστοιχα γνωρίσματα επισημαίνονται και σε μια ομάδα γυάλινων περιάπτων με εμπέστη διακόσμηση, από την ανατολική Μεσόγειο που απεικονίζουν προτομές ζεύγους⁷²² (εικ. 168).

Από τα μέσα του 4^{ου} αι. και μετά, τα δακτυλίδια γάμου, καθώς και αντικείμενα τα οποία αναγνωρίζονται ως γαμήλια δώρα, συνοδεύονταν από την ευχή *nivas in deo* (εικ. 169).

Δείγμα μοναδικής ομορφιάς της καλλιτεχνικής δημιουργίας του 4ου αι. αποτελεί η γαμήλια πυξίδα η οποία ανήκε στον Secundus και την Projecta (εικ. 170). Στο κάλυμμα της πυξίδας που κοσμεύεται με ανάγλυφα δουλεμένα σε ελάσματα αργύρου, απεικονίζονται οι προτομές των δύο νεόνυμφων μέσα σε ένα στέμμα από φύλλα, το οποίο κρατούν ερωτιδείς. Μπροστά τους διακρίνεται η Αφροδίτη, η οποία χτενίζεται καθισμένη σε κοχύλι, το οποίο κρατούν δύο νεαροί Τρίτωνες με ερωτιδείς που κουβαλούν προσφορές στη ράχη τους. Δεξιά και αριστερά απεικονίζονται Νηρηίδες και Τρίτωνες πάνω σε θαλάσσια τέρατα, ενώ στο πίσω μέρος η είσοδος της νύφης στο μέγαρό της με συνοδεία η οποία κρατά τα γαμήλια δώρα. Την όλη παράσταση συμπληρώνει η επιγραφή «Projecta et Secunde vivatis in Christo», «Προγιέκτα και Σεκούνδε είθε να ζήσετε εν Χριστώ»⁷²³.

⁷¹⁹ Πανδέκτης, Δ' 23.2.1., βλ. ακόμα, Ιουστινιανός Α' αυτοκράτωρ, *Νεαραί και νόμοι εκκλησιαστικοί*, MPL 72, 921-1110, βλ. Watson 2009, Καμάρα 2000, σ. 133-65, όπου και η νεότερη βιβλιογραφία.

⁷²⁰ Walker 2003, σ. 223.

⁷²¹ Grabar 1962, σ. 49-59, του ιδίου 1964, σ. 59-65, Minchev 2003.

⁷²² Vikan 1990, σ. 149.

⁷²³ Cameron 2000, σ. 250.

Αυτή η σύζευξη αρχαίων και χριστιανικών θεμάτων αποτελεί συχνό χαρακτηριστικό γνώρισμα της γαμήλιας τελετής για όλη σχεδόν την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας.

Κατά τη διάρκεια του 5^{ου} αι. στα γαμήλια δακτυλίδια οι καλλιτέχνες χωρίς απότομες διακοπές, τομές και ρήξεις με το παρελθόν, προσάρμοσαν την εικονογραφία τους στα νέα χριστιανικά δεδομένα. Στο κέντρο της κυκλικής σφενδόνης χαράσσεται σταυρός, ενώ οι μορφές του ζεύγους αναπτύσσονται σε κατενώπιον προτομές, αριστερά και δεξιά. Οι μορφές απεικονίζονται σε ίσες διαστάσεις, ως σύμβολο της ισότητας ανάμεσα στο ζεύγος. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος θεωρούσε τους συζύγους συνδεδεμένους άρρηκτα σαν τα δύο μισά μιας ενότητας: *γυνή καὶ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἄνθρωποι δύο, ἀλλ' ἄνθρωπος εἷς... ὥσπερ ἡμίτομα δύο ἐν εἰσίν*⁷²⁴. Σχεδόν πάντα τις μορφές συνοδεύει η ευχή για ομόνοια (εικ. 171).

Από τις αρχές του 6^{ου} αι. και μετά κυρίαρχο στοιχείο της γαμήλιας εικονογραφίας αποτελεί η μορφή του Χριστού, όπως αυτή καθιερώθηκε μετά από τις χριστολογικές έριδες του 5^{ου} αι.⁷²⁵. Ως εικονογραφικό πρότυπο θεωρείται πλέον ο γαμήλιος σόλιδος, ο οποίος κυκλοφόρησε στο γάμο της Πουλχερίας με το Μαρκιανό, το 451. Στην αρχή ο Χριστός εικονιζόταν σε προτομή, ενώ αργότερα ολόσωμος, καθώς ευλογούσε το ζεύγος.

*Ἐσφράγισεν ἡ χάρις τὴν ὁμόνοιαν, καὶ οὐχ εὕρισκω διελεῖν τὴν ἐκάστου ὑπόστασιν*⁷²⁶. Ενώ για τους εθνικούς η αρμονική ζωή ήταν συνήθως αποτέλεσμα προσωπικού επιτεύγματος, για τους χριστιανούς η ομόνοια μπορούσε να επιτευχθεί μόνο μέσα από τη *χάρη* του Θεού. Η πιο σαφής δήλωση του χριστιανικού μετασχηματισμού της αρχαίας στωικής ιδέας είναι η επιγραφή *θεοῦ χάρις*, η οποία εμφανίζεται στα γαμήλια δακτυλίδια. Σε χρυσό δακτυλίδι χρονολογημένο ανάμεσα στον 6^ο και 7^ο αι. το ζεύγος των νεονύμφων συνοδεύει η επιγραφή: *ομόνοια θεοῦ χάρις*⁷²⁷ (εικ. 172).

Σε χρυσό δακτυλίδι του 6^{ου}–7^{ου} αι., ο εγχάρακτος διάκοσμος, εμπλουτισμένος από νιέλλο, απεικονίζει το Χριστό όρθιο ευλογώντας ζεύγος⁷²⁸ (εικ. 173). Στο κάτω μέρος έχει χαραχθεί η επιγραφή *ομόνοια*, ενώ στη στεφάνη το απόσπασμα του ψαλμού 5,12: *κ... ἔως ὅλων εὐδοκίας ἔστεφάνωσας ἡμᾶς*. Ο Χριστός εμφανίζεται και ως «στεφανηφόρος» κάτι που δεν εικονίζονταν σε πρωιμότερα δείγματα.

Μολονότι ο Τερτυλλιανός⁷²⁹, καθώς και αρκετοί άλλοι χριστιανοί συγγραφείς, σε αντίθεση με τη χρήση των δακτυλιδίων, στάθηκαν αρνητικοί προς τη χρήση των στεφάνων θεωρώντας το παγανιστικό έθιμο, από τον 4^ο αι. και μετά καθιερώθηκε η χρήση τους και ο γάμος καλούνταν επίσης και *στέψις*⁷³⁰. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος⁷³¹ αναφέρει για τα στέφανα: *στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς τῶν νυμφίων ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης...*

⁷²⁴ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν*, MPG 62, 387-8, βλ. επίσης Ζήσης 1969, σ. 285-309.

⁷²⁵ Morrisson 2007, σ. 144.

⁷²⁶ Εφραίμ ο Σύρος, *Εἰς τὸν μαργαρίτην*, MPG 86 II, 2107-10.

⁷²⁷ Vikan 1990, σ. 153.

⁷²⁸ *Byzantine Art* 1985, σ. 288-9, αρ. 100.

⁷²⁹ Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Περὶ κορώνας (De corona)*, MPL 1, 13.

⁷³⁰ Walter 1979, σ. 83-91.

⁷³¹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν*, MPG 62, 546.

Νυμφίος Χριστός–Νύμφη Εκκλησία⁷³². Πρώτος ο Απόστολος Παύλος συσχέτισε το δεσμό του γάμου με το δεσμό του Χριστού με την Εκκλησία του⁷³³, η οποία σταδιακά αντικαταστάθηκε από την Παρθένο Μαρία.

Στη σφενδόνη ενός οκταγωνικού δακτυλιδιού του 7^{ου} αι.⁷³⁴, υπάρχουν εγχάρακτες απεικονίσεις του Χριστού και της Παναγίας, οι οποίοι με το δεξί τους χέρι ανυψωμένο στεφανώνουν τη νύφη και το γαμπρό που στέκονται ενώπιόν τους. Στην άκρη της σφενδόνης η επιγραφή: *κύριε βοήθι τους δούλους σου πέτρου και θεοδότις, ειρήνην την εμὴν αφήμη υμὴν / ειρήνην την εμὴν δίδωμε υμὴν*, ενώ κάτω από τις μορφές του γαμπρού και της νύφης αναγράφεται η λέξη *ομόνοια*. Σε κάθε μια από τις υπόλοιπες επτά πλευρές της στεφάνης, απεικονίζεται και μια διαφορετική σκηνή από τη ζωή του Χριστού, ξεκινώντας από τον Ευαγγελισμό, την Επίσκεψη και τη Γέννηση, την προσκύνηση των Μάγων⁷³⁵, τη Βάπτισμα, τη Σταύρωση και τις Μυροφόρες στον Τάφο (εικ. 174). Αν και μικρό σε μέγεθος το δακτυλίδι αυτό είναι πλούσιο σε νοήματα. Καταρχήν εκφράζει προφανώς την ευλογία του συγκεκριμένου γάμου από τον Ιησού και την Παναγία, ενώ παράλληλα αναφέρεται ίσως στο μυστικό γάμο του Ιησού με την Παρθένο, που αποτελεί εγγύηση για την ευεργετική παρουσία του Χριστού στον κόσμο των θνητών⁷³⁶. Η ιδέα αυτή εκφράζεται σε ένα ποίημα του συγγραφέα του 7^{ου} αι. Γεωργίου Πισίδη⁷³⁷: *καὶ πῶς ὁ νυμφὼν τῆς ἀνύμφου παρθένου μετῆλθεν εἰς γῆν οὐρανοῦς ὑποτρέχων; πάντως ἄρεσσι μυστικῶς τῷ νυμφίῳ, ἀεὶ δι' αὐτὴν πλησιάζει τοῖς κάτω*.

Το 2^ο αι. ο μάρτυρας Ιουστίνος⁷³⁸ και ο Ειρηναίος της Λυών⁷³⁹ ανέπτυξαν τη θεωρία της Παναγίας ως δεύτερης Εύας, η οποία σε σχέση με το Χριστό έπαιξε ρόλο αντίστοιχο με αυτόν, που είχε παίξει η Εύα σε σχέση με τον Αδάμ⁷⁴⁰ και της οποίας η αρετή μπορούσε να «αποσβέσει» το αμάρτημα της Εύας. Ένα χωρίο στο έργο του Ειρηναίου *Εἰς Εἰσαγωγήν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*⁷⁴¹, συμπυκνώνει το περιεχόμενο αυτού του παραλληλισμού: «Ὅπως ὁ Αἰὼν ἔπρεπε νὰ ἀνακεφαλαιωθεῖ στὸ Χριστό, ὥστε ὁ θάνατος νὰ ἀφομοιωθεῖ στὴν ἀθανασία, ἔτσι καὶ ἡ Εὐὰ ἔπρεπε νὰ ἀνακεφαλαιωθεῖ στὴ Μαρία, ὥστε ἡ Παρθένος, ὡς συνήγορος μιᾶς ἄλλης παρθένου, νὰ καταστρέψει καὶ νὰ καταργήσῃ τὴν ἀνυπακοή μέσω τῆς υπακοῆς»⁷⁴².

⁷³² Εφεσ. 5, 32.

⁷³³ Εφεσ. 5, 22, Α' Κορ. 6, 17, Β' Κορ. 11, 2.

⁷³⁴ Walker 2003, σ. 227.

⁷³⁵ Για την εικονογραφία της προσκύνησης των Μάγων, βλ. Rahmani 1979, σ. 109-19.

⁷³⁶ Η άποψη αυτή ανιχνεύεται σε ηθικοπλαστικά κείμενα των πρώιμων χριστιανικών χρόνων. Ο Η. Maguire, χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη πληροφορία, χωρίς περισσότερες λεπτομέρειες στο άρθρο του «Η ιδιωτική λατρεία της Παναγίας» 2000, σ. 280.

⁷³⁷ Γεώργιος Πισίδης, *Ταμβοι*, MPG 92, 1731-54, βλ. επίσης Sternbach 1892, σ. 51-68.

⁷³⁸ Ιουστίνος ο μάρτυρας, *Απολογία*, MPG 6, 709-712, *Απολογητές*, εκδ. Πατερικές Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς 1985, Osborn 1973.

⁷³⁹ Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδονόμου γνώσεως*, MPG 7, 959-960, 1175-76.

⁷⁴⁰ Pagels 1989.

⁷⁴¹ Το κείμενο αυτό του Ειρηναίου ανακαλύφθηκε το 1904, σε μια σπάνια αρμενική μετάφραση. Για περαιτέρω πληροφορίες, βλ. Chadwick 1990, σ. 80-3.

⁷⁴² Βλ. το παράθεμα που δίνει η Cameron 2000, σ. 3-15, Μωυσής ο Αγιορείτης 2003, σ.89-98.

Στη σφενδόνη σιδερένιου οκταγωνικού δακτυλιδιού, εικονίζεται η Παναγία φωτοστεφανωμένη, με τα χέρια της ανοικτά σε στάση δέησης καθώς πατάει φίδι. Η Παναγία ως Νέα Εύα πατά και συντρίβει το Διάβολο, που έχει τη μορφή του πονηρού όφι του Παραδείσου⁷⁴³. Ο συμβολισμός αυτός στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η Παναγία γεννώντας το Χριστό λύτρωσε τον άνθρωπο από το διάβολο, αποκαθιστώντας έτσι το αμάρτημα της Εύας (εικ. 175).

Ο Παυλίνος επίσκοπος Νόλλας τον 5^ο αι., στο επιθαλάμιο άσμα που έγραψε για το γιο του Ιουλιανό⁷⁴⁴, τον εμφανίζει μαζί με τη σύζυγό του να στέκονται μπροστά στον επίσκοπο του Beneventum (πεθερό του Ιουλιανού), όπως στάθηκαν ο Αδάμ και η Εύα στον Παράδεισο μπροστά στο Θεό, για να λάβουν την ευλογία του.

Σε μαρμάρινα ανάγλυφα της ύστερης αρχαιότητας, ο Αδάμ και η Εύα παριστάνονται συχνά σε στάση χειραγίας, αποδίδοντας εμφανώς το μήνυμα της ομόνοιας ανάμεσα στο ανδρόγυνο⁷⁴⁵. Σε ημιπολύτιμους λίθους εικονίζονται συνήθως έχοντας ανάμεσά τους το Δένδρο της Ζωής, σύμβολο μακροημέρευσης και ευγονίας (εικ. 176).

Η στεφάνη των περισσότερων γαμήλιων δακτυλιδιών έχει οκταγωνικό σχήμα, κάτι που ενισχύει την άποψη για το φυλακτήριο χαρακτήρα τους. Δακτυλίδια με οκταγωνική στεφάνη συνιστώνται ως φυλακτά για τη θεραπεία παθήσεων, ειδικά των κωλικών, σε ένα εγχειρίδιο του ιατρού του 6^{ου} αι. Αλέξανδρου των Τράλλεων⁷⁴⁶. Το οκταγωνικό σχήμα όμως δείχνει να έχει μια πιο ειδική σχέση με την Ομόνοια. Η οκταγωνική Εκκλησία του αγίου Σωτήρα στην Αντιόχεια, την οποία ο Μ. Κωνσταντίνος έκτισε το 327, ήταν αφιερωμένη στην Ομόνοια–Concordia. Οκτάγωνο ήταν επίσης το σχήμα των παλαιοχριστιανικών βαπτιστηρίων, τα οποία σχετίζονται με τα γαμήλια έθιμα και το μήνυμα της ομόνοιας, μιας και ο γάμος του Χριστού με την Εκκλησία θεωρούνταν, κυρίως στη Συρία, να ακολουθεί μετά το βάπτισμα του Χριστού στον Ιορδάνη ποταμό⁷⁴⁷.

Στο *Βίο του αγίου Αλεξίου*⁷⁴⁸, ένα κείμενο του 6^{ου} αι., γίνεται αναφορά στο γάμο του με λεπτομέρειες όπως τα δώρα που προσέφερε στη μέλλουσα σύζυγό του, μέσα στη νυφική παστάδα, ένα δακτυλίδι και μια ζώνη. Σύμφωνα με τα ρωμαϊκά έθιμα, η γυναίκα πριν το γάμο παρέδιδε την παρθενική της ζώνη στολισμένη με το *nodus herculeus*, δηλαδή το *ηράκλειον άμμα*⁷⁴⁹, η οποία προστάτευε την παρθενική της ακεραιότητα και έπαιρνε από το σύζυγό της τη γαμήλια.

Η συμβολική σημασία την οποία απέδωσε και η χριστιανική κοινωνία στη γαμήλια ζώνη φαίνεται να αναδεικνύεται με μεγαλειώδη τρόπο στα θαύματα της αγίας Θέκλας. Ένα από τα θαύματα έχει να κάνει με την ανεύρεση της κλεμμένης ζώνης της Παύλας, λίγο πριν νυμφευθεί το Χρύσερμο. Μετά από πολλές συζητήσεις και έρευνες κι ενώ κινδύνευε να ακυρωθεί ο γάμος, λόγω της έλλειψης της γαμήλιας ζώνης, με την παρέμβαση της αγίας, η ζώνη βρέθηκε κι έτσι μπόρεσε να ολοκληρωθεί το μυστήριο του γάμου⁷⁵⁰.

⁷⁴³ Συλλογή Γ. Τσολοζίδη 2001, σ. 83, αρ. 92.

⁷⁴⁴ Παυλίνος επίσκοπος Νόλλας, *Ποιήματα (Carmina)*, XXV, 25.233, 235-337.

Γενικά για το έργο του Παυλίνου βλ. Hartel 1894, Walsh 1975, Trout 1999.

⁷⁴⁵ Brown 2008, σ. 401.

⁷⁴⁶ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* I, 8.2, Puschmann 1963, σ. 463.

⁷⁴⁷ Grabar 1946, σ. 222.

⁷⁴⁸ *Βίος του αγίου Αλεξίου*, Amiaud 1889, σ. 12-3.

⁷⁴⁹ Πλίνιος, *N.H.* XXVIII, 63.

⁷⁵⁰ Βασίλειος αρχιεπίσκοπος Σελευκείας, *Θαύματα της αγίας και πρωτομάρτυρος Θέκλας*, 2.21.1, Dagron 1978, σ. 284-421.

Σύμφωνα με την περιγραφή του συγγραφέα των θαυμάτων της Θέκλας, ... *ζώνη δὲ ἦν τοῦτο, πολὺ τι χρῆμα καὶ τιμαλφέστατον. Χρυσός τε γὰρ ἦν ἡ ζώνη καὶ λίθοι διανγεῖς...*⁷⁵¹. Η περιγραφή αυτή φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τα σωζόμενα ευρήματα. Οι γαμήλιες ζώνες είναι πράγματι εντυπωσιακές και αποτελούν μοναδικά εκθέματα των σύγχρονων μουσείων. Κατασκευασμένες κάποτε από χρυσό ή επιχρυσωμένο χαλκό, κοσμούνται με λίθους, εγχάρακτες παραστάσεις σχετικές με τα γαμήλια έθιμα, καθώς και με σύμβολα ευοίωνα και προστατευτικά. Ένα από τα πιο εντυπωσιακά παραδείγματα αποτελεί μια χρυσή ζώνη κατασκευασμένη στην Κωνσταντινούπολη, μεταξύ του 6^{ου}–7^{ου} αι.⁷⁵² (εικ. 177). Η ζώνη συνδυάζει τόσο χριστιανικά, όσο και εθνικά σύμβολα στα είκοσι ένα μικρά και στα δύο μεγάλα μετάλλιά της, τα οποία ενώνονται μεταξύ τους με κρίκους. Στα μικρά μετάλλια εικονίζονται προτομές του Διόνυσου και της ακολουθίας του, εθνικοί θεοί όπως ο Απόλλων και ο Ερμής, καθώς και Τύχες, ενώ στα δύο μεγάλα μετάλλια, ζεύγος σε χειραγία με το Χριστό ανάμεσά τους στο ρόλο του νυμφαγωγού. Η παράσταση αυτή αποτελεί αντιγραφή του εικονογραφικού τύπου του γαμήλιου σόλιδου που έκοψε τον 5^ο αι. ο αυτοκράτορας Αρκάδιος στο γάμο του με την Αριάδνη. Τα κεντρικά αυτά μετάλλια περιτρέπει η επιγραφή, *εκ θεού ομόνοια, χάρις, υγεία*.

Η σύμπραξη των δύο κόσμων, του εθνικού και του χριστιανικού που είναι τόσο εμφανής στα γαμήλια έθιμα και απέφερε την έντονη κριτική των Πατέρων της Εκκλησίας, φαίνεται να απεικονίζεται με τον πιο εύγλωττο τρόπο στο συγκεκριμένο παράδειγμα. Παρόλο που ακόμα επιζηί το καλλιτεχνικό εκείνο ρεύμα που συνδέεται με τις αρχαίες παραδόσεις, οι αρχαίοι θεοί χρησιμοποιήθηκαν περισσότερο ως σύμβολα αποτροπαϊκού-φυλακτήριου χαρακτήρα.

Στα επιθαλάμια άσματα του ποιητή Φλάβιου Διόσκουρου, κεντρική θέση κατείχε ο Διόνυσος⁷⁵³. Ο θεός επισκέφτηκε το γάμο του Καλλίνικου και της Θεοφίλης, κουβαλώντας κρασί σε αφθονία και απολαμβάνοντας έτσι τιμές από τους νεόνυμφους⁷⁵⁴. Στο γάμο του Ισαάκιου ο ανθοστολισμένος Διόνυσος παρουσιάζεται ως προστάτης του γάμου για να παραγκωνισθεί τελικά από το Χριστό, ο οποίος εμφανίζεται ως ο μοναδικός θεός, ο οποίος μπορεί να εγγυηθεί έναν πανάρετο γάμο⁷⁵⁵.

Στις γαμήλιες ζώνες εκτός από τη λέξη *ομόνοια* συχνά αναγράφεται και η λέξη *υγεία*, μια καθιερωμένη και συνηθισμένη ευχή σε όλους τους γάμους, η οποία σχετίζεται με καλή ευγονία, μιας και οι ζώνες φοριόταν χαμηλά στην περιοχή των γεννητικών οργάνων. Σε παρόμοια ζώνη διαβάζουμε την επιγραφή: *υγιένουσα φώρι θεού χάρις*⁷⁵⁶.

Δύο άλλες χρυσές γαμήλιες ζώνες του 7^{ου} αι. κοσμούνται με ευγονικά σύμβολα⁷⁵⁷. Η μία φέρει μηνίσκο (εικ. 178) και η άλλη τρίφυλλο κόσμημα με ελικοειδείς ανθοφόρους βλαστούς. Στο πάνω μέρος του μηνίσκου εικονίζονται αντικριστά δύο παγώνια, αριστερά και δεξιά από το δένδρο της ζωής, που δηλώνουν μακροημέρευση, στην οποία αναφέρονται οι κυριότερες χριστιανικές ευχές του γάμου.

⁷⁵¹ Βλ. στο ίδιο, 2.22.10.

⁷⁵² Walker 2003, σ. 229.

⁷⁵³ Σχετικά με τη λατρεία του Διόνυσου κατά την ύστερη αρχαιότητα βλ. Bowersock 2000, σ. 95-115.

⁷⁵⁴ Φλάβιος Διόσκουρος από την Αφροδιτούπολη, *Ποιήματα*, MacCoull 1988, σ. 86.

⁷⁵⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 111.

⁷⁵⁶ Byzance 1992, σ. 133, αρ. 89.

⁷⁵⁷ Το ελληνικό κόσμημα 1997, σ. 200-1, αρ. 227-8.

Παρόλο που στις γραπτές πηγές δεν υπάρχει καμία αναφορά σε αντίστοιχο έθιμο για ανδρική γαμήλια ζώνη, η εικονογραφία μιας επιχρυσωμένης χάλκινης πόρπης ζώνης του 4^{ου} αι.⁷⁵⁸ γίνεται αφορμή για περαιτέρω συζητήσεις (εικ. 179). Στη μια όψη εικονίζεται ζεύγος σε γαμήλια χειραψία φορώντας πλούσια και πολυτελή ενδύματα. Η θρησκεία τους δηλώνεται από το χριστόγραμμα που έχει χαραχθεί ανάμεσά τους. Στην πίσω όψη εικονίζεται ο ήρωας Βελλεροφόντης ιππεύοντα τον Πήγασο, καθώς σκοτώνει τη Χίμαιρα, η οποία κείται κάτω από τις οπλές του αλόγου. Πρόκειται για έναν εικονογραφικό τύπο, ο οποίος διαμορφώθηκε κατά τον ύστερο 5^ο αι. π.Χ. και εξακολούθησε να χρησιμοποιείται μέχρι και τη βυζαντινή περίοδο. Η ουσιαστική σταθερότητα της παράστασης διευκόλυνε την κατανόηση του θέματος και βοηθούσε το θεατή να αντιληφθεί τη σημασία και τους συμβολισμούς του.

Οι απεικονίσεις του Βελλεροφόντη που αναπαράγονται κατά τη χριστιανική περίοδο φαίνεται ότι αλληγορικά παρέπεμπαν στο Χριστό⁷⁵⁹. Ο Μεθόδιος επίσκοπος Ολύμπου, το 4^ο αι. ονόμαζε το Βελλεροφόντη φονέα κακού, παραλλήλιζε τη Χίμαιρα με το δράκο της *Αποκάλυψης* και προσφωνούσε το Χριστό, νέο Βελλεροφόντη⁷⁶⁰. Σε γυάλινο πινάκιο χρονολογημένο στον 4^ο αι., ο Βελλεροφόντης εικονίζεται φέροντας φωτοστέφανο⁷⁶¹ (εικ. 180). Η μεγάλη διάδοση και αποδοχή της συγκεκριμένης παράστασης μπορεί να εξηγηθεί και ως έμμεση αναπαραγωγή του ευρύτατα διαδεδομένου θέματος του Ιερού Ιππέα, που είχε προστατευτική-αποτροπαϊκή σημασία.

Ο Βελλεροφόντης όμως δείχνει να έχει μια πιο συγκεκριμένη σχέση με το γάμο. Ο ήρωας, γνωστός για την ομορφιά του και την ανδρεία του, σκοτώνοντας τη Χίμαιρα, αποτέλεσε ένα κατάλληλο θέμα για κόσμημα γάμου, γιατί ο θρίαμβός του πάνω στο τέρας τον οδήγησε στην αγκαλιά της αγαπημένης του πριγκίπισσας από τη Λυκία. Στα επιθαλάμια άσματα του Διόσκουρου, ο Βελλεροφόντης εμφανίζεται ως πρότυπο για τους γαμπρούς. Στο άσμα του για τους Παύλο και Πατρίτσια, γράφει: *ἡβήτην ἐνίκησας ἀέθλιον Βελλεροφόντην... ἀντίθεον χαρίεντα πανίκελα Βελλεροφόντη, νυμφίον ἡμερόεντα...*⁷⁶².

Διάφοροι λίθοι, χρονολογημένοι μεταξύ 3^{ου} και 5^{ου} αι., με τη γνωστή διαμορφωμένη παράσταση (εικ. 181), καθώς και καμέο του 6^{ου} αι. με τη μορφή μόνο του φτερωτού Πήγασου, προφανώς λειτουργούσαν ως αποτροπαϊκά φυλακτά από τις δυνάμεις του Κακού και ως προστατευτικά φυλακτά για τη γαμήλια ένωση.

Παρόμοια εικονογραφία με τις γαμήλιες ζώνες συναντάμε και στα εγκόλπια, τα οποία αντάλλασσαν μεταξύ τους οι συγγενείς των νεόνυμφων, ως σημείο αμετάβλητης αποδοχής και υποστήριξης του γαμήλιου συμβολαίου⁷⁶³. Σε χρυσό εγκόλπιο του 6^{ου} αι., αποτελούμενο από δύο στρογγυλά ελάσματα διακοσμημένα με έκτυπες παραστάσεις, στην πρώτη όψη εικονίζεται ζεύγος νεόνυμφων στη γνωστή στάση της χειραψίας, με το Χριστό νυμφαγωγό ανάμεσά τους. Αριστερά, πάνω από το γαμπρό, απεικονίζεται ο ήλιος, ενώ πάνω από τη νύφη στα δεξιά, η ημισέληνος. Η επιγραφή που διατρέχει την περιφέρεια έχει ως εξής: *(ε)ιρήνη(ν) την εμήν δίδωμι*

⁷⁵⁸ Walker 2003, σ. 231.

⁷⁵⁹ Για την ταύτιση του Βελλεροφόντη με τον Χριστό, βλ. Hanfmann 1977, σ. 75-99, Toynbee 1964, σ. 7-14, Simon 1966, σ. 889-903, Brandenburg 1968, σ. 48-86, Weitzmann 1951, σ. 24-6, 106-7.

⁷⁶⁰ Bucheit 1956, σ. 23-4.

⁷⁶¹ Rom und Byzanz 1998, σ. 143-46.

⁷⁶² Φλάβιος Διόσκουρος από την Αφροδιτούπολη, *Ποιήματα*, MacCoull 1988, σ. 82.

⁷⁶³ Ο Ιωάννης Κατακουζηνός τη συνήθεια αυτή αποκαλεί *ρωμαϊκόν έθος*, βλ. Ιωάννης Κατακουζηνός, *Ιστορία*, βιβλίο 2, Schopen 1828-32, 108.19.

υμείν. Στη δεύτερη όψη η παράσταση του Ευαγγελισμού με την επιγραφή: *χαίρε κεχαριτωμένη ο κύριος μετά σου*, και κάτω τρεις σκηνές, ο Ασπασμός της Μαρίας με την Ελισάβετ, η Γέννηση του Χριστού και το επεισόδιο της αποξηραμένης χειρός της μαίας Σαλώμης⁷⁶⁴, θέματα σχετικά, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, με την ευγονία της γυναίκας (εικ. 182).

Έναν από τους πιο εντυπωσιακούς θησαυρούς έφεραν στο φως το 1908, οικοδομικές εργασίες στην Piazza della Consolazione της Ρώμης. Ένας μεγάλος αριθμός χρυσών κοσμημάτων αποτελούν ένα συμπύλημα του Παγανισμού, των ανατολικών θρησκειών και του Χριστιανισμού, αντικατοπτρίζοντας τη θρησκευτική κατάσταση που επικρατούσε στη Ρώμη του 4^{ου} και τις αρχές του 5^{ου} αι. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα γαμήλιο περιδέραιο με δύο εγκόλπια περιάπτα (εικ. 183). Το μεγάλο χρυσό εγκόλπιο φέρει παράσταση ζεύγους, το οποίο στεφανώνει με κορώνες ο Χριστός, ενώ το δεύτερο περικλείει φυλακτό από αιματίτη με παράσταση του Αβραξάς από τη μία και του Αρποκράτη από την άλλη⁷⁶⁵. Χριστιανισμός, Γνωστικισμός και αιγυπτιακές θεότητες, σε συνδυασμό με τις μαγικές ιδιότητες του αιματίτη (σχετίζεται με την έμμηνο ρύση της γυναίκας), υπόσχονταν έναν ευτυχισμένο γάμο με ευγονία της συζύγου.

Σε ένα από τα επιθαλάμια άσματα του Αιμίλιου Δρακόντιου⁷⁶⁶, η απώλεια του παρθενικού υμένα της νύφης κατά τη διάρκεια της πρώτης νύχτας συμβολίζεται από το ερυθρό χρώμα των λίθων που κοσμούσαν τα ενώτιά της. Στο μεγαλύτερο μέρος της σωζόμενης γαμήλιας εικονογραφίας, οι νύφες συνήθως απεικονίζονται να φορούν μακριά σταγονόσχημα ενώτια. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένα χρυσό ενώτιο χρονολογημένο στα τέλη του 4^{ου} αι. Αποτελείται από δύο βαθυκόκκινους σαρδόνυχες, ένα τετράγωνο με χαραγμένη την επιγραφή: *τη καλή* και ένα σταγονόσχημο με εγχάρακτα στέφανα, τα οποία παραπέμπουν στο «στεφάνωμα» με κορώνες, μέρος του γαμήλιου τυπικού, τόσο για τους εθνικούς, όσο και για τους χριστιανούς⁷⁶⁷ (εικ. 184).

Η έκφραση *τη καλή*, συνήθως εμφανίζεται ως επιθετικός προσδιορισμός της λέξης «ψυχή», η οποία κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας σημαίνει κάποτε τα «γυναικεία γεννητικά όργανα», κυρίως στους μαγικούς πατύρους και στα ερωτικά ξόρκια⁷⁶⁸.

Σε καμέο του 3^{ου} αι. της κατηγορίας των ερωτικών φυλακτών με παράσταση χειρός που κρατάει αυτί, αναγράφεται η επιγραφή *μνημόνευε μου της καλής ψυχής ευτύχι σωφρόνιε*⁷⁶⁹. Προφανώς η έκφραση *τη καλή ψυχή*, ως γαμήλια ευχή σχετιζόταν με καλή γέννα. Σε αυτό συνηγορεί και ζεύγος χρυσών οκταγωνικών περικάρπιων του 4^{ου} αι. από τη Συρία. Στο ένα σχηματίζεται με διάτρητη τεχνική η νεοπλατωνική ευχή *ευτυχώς χρω δια βίου* (εικ. 185) και στο άλλο η ευχή *ψυχή καλή υγιαίνουσα*⁷⁷⁰ (εικ. 186).

⁷⁶⁴ Byzanz 2001, σ. 292-3, αρ. IV. 12.

⁷⁶⁵ *Age of Spirituality* 1977, σ. 307-8, αρ. 281.

⁷⁶⁶ Δρακόντιος Αιμίλιος, *Ρωμαϊκά (Romulea)*, Weber 1995, 7.42-47.

⁷⁶⁷ Walker 2003, σ. 247.

⁷⁶⁸ Faraone 2004, σ. 293, για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη χρήση της λέξης *ψυχή* στους μαγικούς πατύρους και στα ερωτικά ξόρκια, βλ. Betz 1996, σ. 339 κ.εξ.

⁷⁶⁹ Boardman 1968, αρ. 79.

⁷⁷⁰ Γερουλάνου 1999, σ. 240, αρ. 202- 203, γενικά για τις επιγραφές βλ. το άρθρο του Perdrizet 1914, σ. 266 κ.εξ.

Η ίδια επιγραφή, με την ίδια προφανώς χρήση, εμφανίζεται και σε σειρά δακτυλιόλιθων (εικ. 187).

Η έκφραση *τη καλή*, με την έννοια της καλής ή της όμορφης, εμφανίζεται επίσης σε δακτυλιόλιθους, ως γαμήλια ευχή. Σε σαρδόνυχα του 3^{ου} αι. η επιγραφή: *η καλή ζήσαις*, απευθύνεται στην όμορφη κόρη που ετοιμάζεται να νυμφευθεί, ενώ σε όνυχα χαραγμένο με την τεχνική του καμέο εικονίζεται η νύφη σε προφίλ με χαρακτηριστική κόμμωση και ενδύματα του 3^{ου} αι. Η επιγραφή *τη καλή* συνοδεύεται από την λατινική *nivas*, γαμήλια επίσης ευχή⁷⁷¹.

Η υπόσχεση του ενός προς τον άλλον που επιθυμούσε γάμο, η *εγγύη*, ήταν ο αρραβώνας που προηγούνταν του γάμου και συνίστατο στην παροχή ενεχύρων ως εγγύηση για τον επερχόμενο γάμο. Κατά την επισφράγιση της συμφωνίας ορίζονταν και ρήτρα, όπως μετρητά και κοσμήματα. Τα νομίσματα της *εγγύης* πολλές φορές μετατρέπονταν σε γαμήλια κοσμήματα, ένα έθιμο το οποίο εξακολουθεί μέχρι τις μέρες μας σε πολλά μεσογειακά κράτη⁷⁷² (εικ. 188).

Εκτός όμως από την πραγματική αξία των νομισμάτων και τον εικονογραφικό συμβολισμό τους, μιας και τα περισσότερα είχαν να κάνουν με γαμήλιους σόλιδους, την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, και όχι μόνο, επικρατούσε η πεποίθηση ότι τα νομίσματα και απομιμήσεις παλαιών νομισμάτων είχαν προστατευτική-αποτροπαϊκή αξία. Στο *Βίο του Απολλώνιου του Τυανέα* αναφέρεται ότι την εποχή του αυτοκράτορα Τιβέριου κάποιος θεωρήθηκε ασεβής μόνο και μόνο επειδή τόλμησε να χτυπήσει το δούλο του, ο οποίος κρατούσε ασημένια δραχμή με την εικόνα του Τιβέριου⁷⁷³.

Η δυσαρέσκεια που δείχνει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος σχετικά με τη χρήση νομισμάτων ως φυλακτά, προδίδει τη μεγάλη διάδοσή τους ανάμεσα και στους χριστιανούς⁷⁷⁴. Τα πιο γνωστά χριστιανικά νομίσματα-φυλακτά, ήταν τα ονομαζόμενα «κωνσταντινάτα», τα οποία η χριστιανική λαϊκή παράδοση περιέβαλε με πολλούς μύθους.

*Αὐτὸ δὲ τὸ ἐπιστέρνιον φυλακτήριον...τίνος δὲ ἡ ἐπιγραφή; οὔτε τοῦ πρώτου Καίσαρος οὔτε τοῦ μετ' ἐκεῖνον εὐθύς Τιβερίου τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας...Κωνσταντῖνον γὰρ ἀπομάττεται καὶ Ἑλένην τοὺς θειοτάτους, ἐκ θατέρου δὲ αὐτὸν τὸν Χριστὸν ρωμαϊκωτέροις τοῖς ἐκτυπώμασι καὶ οἷσις ὁ τότε χρόνος ἐνέγραφε. Περί δὲ τὴν ἔκκλινον γράμμασιν οὐχ ἑλληνικοῖς ἐνσεσήμασται, οἷμαι δὲ καὶ τούτους Ρωμαίων εἶναι τοὺς χαρακτηῖρας...ἔξεις δὲ τοῦτο οὐ μόνον φυλακτήριον τῆς ἀποτροπαίου φύσεως, ὡς καὶ τὸ τροπαιοφόρον ὄπλον, τὸν σταυρόν, ἐντετυπωμένον ἔχον, ἀλλὰ γὰρ ἔστι τις ἀπόρρητος δύναμις ἰδιάζουσα τῷ χρήματι τούτῳ οὐκ ἀπὸ τινος τέχνης μαγικῆς περιειργασμένη, οἷα πολλὰ Χαλδαῖοι τελοῦσι καὶ τῶν Ἀσσυρίων οἱ θεουργοί, ἀλλ' ἐκ τινος δυνάμεως θείας, ἐξ αὐτῶν τῶν χαλκοτύπων ὀργάνων, ἴσως, ἐμβεβλημένης, τοὺς φοροῦντας...τὸ νόμισμα φοροῦντι τὸ Κωνσταντίνειον...ἐπιστήθιον ἅπαντες φέρουσι εἰς ἀποτροπὴν...τῶν ἐπερχομένων αὐτοῖς κακῶν...*⁷⁷⁵.

Εἰκοσι χρυσά «κωνσταντινάτα», χρονολογημένα στον 6^ο αι., αποτελούν την αλυσίδα που συγκρατεῖ μεγάλο χρυσό μετάλλιο με παράσταση αυτοκράτορα, καθώς τον στεφανώνουν οι προσωποποιήσεις του Ἡλίου και της Σελήνης (εικ. 189).

⁷⁷¹ Hening 1990, σ. 17, αρ. 31, σ. 25, αρ. 45, Vollenweider 1979, αρ. 272.

⁷⁷² Bruhn 1993, Fulgum 2001, σ. 142.

⁷⁷³ Livingstone 2001, σ. 265.

⁷⁷⁴ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες προς τους λέγοντας ότι δαίμονες τα ανθρώπινα διοικούν*, MPG 49, 240.

⁷⁷⁵ Πρόκειται για αχρονολόγητο κείμενο, αγνώστου συγγραφέα. Για περαιτέρω πληροφορίες βλ. Κουκουλές, *BBP*, τ. ΣΤ', σ. 262-66.

Πρόκειται για δύο γυναικείες μορφές ενδεδυμένες με μακρούς χιτώνες, οι οποίες με το ένα χέρι κρατούν στεφάνι και με το άλλο μακρύ ραβδί που απολήγει σε σχηματοποιημένα σύμβολα του ήλιου και της σελήνης αντίστοιχα. Το μέταλλο περιτρέχει περιμετρικά ζώνη ελικοφόρου βλαστού και μια δεύτερη με ζώα σε καλπασμό και σταυρούς ενδιάμεσα. Ο εικονογραφικός αυτός τύπος παραπέμπει σε αποτροπαϊκές παραστάσεις κατά της βασκανίας. Τα «κωνσταντινάτα» της αλυσίδας αποτελούν μιμήσεις των σφενδονών των γαμήλιων δακτυλιδιών με παράσταση ζεύγους σε κατενώπιον προτομή και τη γαμήλια ευχή *υγεία* στο κάτω μέρος⁷⁷⁶.

Σε εγκόλπιο των αρχών του 7^{ου} αι., που προέρχεται από την Αίγυπτο, το επάνω μέρος αποτελείται από δεκατέσσερα χρυσά νομίσματα τοποθετημένα δεξιά και αριστερά κεντρικού μεταλλίου, όπου εικονίζεται προτομή αυτοκράτορα πλαισιωμένου από την επιγραφή *κ(ύριε) βοήθι τε φορούσα*. Στο κάτω μέρος του εγκολπίου συνδέεται με στροφέα μεγάλο χρυσό μέταλλο, όπου εικονίζεται ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου από τη μία όψη και από την άλλη ο Γάμος εν Κανά, με την επιγραφή *πρώτα συμίων*⁷⁷⁷, μια αναφορά προφανώς στην αρχή των θαυμάτων του Ιησού Χριστού⁷⁷⁸ (εικ. 190). Ο Παυλίνος επίσκοπος Νόλλας, στο επιθαλάμιο άσμα που έγραψε για το γιο του Ιουλιανό αναφέρει: «Μ' αυτούς που παντρεύτηκαν με τον χριστιανικό νόμο, ο Ιησούς στέκεται ως νυμφαγωγός, και μετατρέπει το νερό σε νέκταρ κρασιού»⁷⁷⁹.

Τον 6^ο αι. χρονολογείται η γαμήλια ζώνη που ανακαλύφθηκε στην Κύπρο, η οποία αποτελείται από δώδεκα χρυσούς σόλιδους και τέσσερα χρυσά μέταλλα, με σφραγίδα των εργαστηρίων της Κωνσταντινούπολης (conob)⁷⁸⁰ (εικ. 191). Τα τέσσερα μέταλλα φέρουν στην κύρια όψη πορτρέτα των αυτοκρατόρων Μαυρίκιου (582-602) και Τιβέριου Ι (578-582). Στην άλλη όψη, οι αυτοκράτορες εικονίζονται πάνω σε άρμα που σέρνουν τέσσερα άλογα, ένας εικονογραφικός τύπος γνωστός από τις παραστάσεις του Sol Invictus⁷⁸¹, ο οποίος ως pronubus ευλόγησε τους γάμους του Μάρκου Αυρήλιου με τη Σεβερίνα⁷⁸². Από την άλλη, ο τύπος αυτός παραπέμπει στο όραμα της αγίας Μάρθας, ένα κείμενο του 4^{ου} αι. γραμμένο στα συριακά, όπου ο Χριστός ως νυμφαγωγός εμφανίζεται σε άρμα τυλιγμένο μέσα σε σύννεφα⁷⁸³.

Εκτός από τα γαμήλια κοσμήματα, όπου απεικονίσαις θεοτήτων ή θρησκευτικών σκηνών, καθώς και ευχών και επικλήσεων τους απέδιδαν ιδιότητες φυλακτού, σε κείμενα όπως οι *Κυρανίδες* και τα *Ορφικά λιθικά κυρήγματα*, περιγράφεται η κατασκευή συγκεκριμένων φυλακτών, στόχος των οποίων ήταν η αρμονία του γάμου και η ομόνοια μεταξύ του ζεύγους.

«Αφού πάρεις το βήρυλλο λίθο, χάραξε μία κουρούνα και κάτω από τα πόδια της έναν αστακό, και αφού τα κλείσεις σε φυλακτό με λίγο βράθυ (κωνοφόρο δένδρο, γνωστό ως μηλόκερδος ή αγριοκυπαρίσι), με λίγη από την καρδιά του πτηνού και με την ονομαζόμενη «αφροδισιάδα» (=τα γεννητικά όργανα) του αστακού, φόρα το

⁷⁷⁶ *Age of Spirituality* 1977, σ. 72-3, αρ. 62.

⁷⁷⁷ Ιωαν. 2, 1-11.

⁷⁷⁸ *Age of Spirituality* 1977, σ. 319, αρ. 296.

⁷⁷⁹ Παυλίνος επίσκοπος Νόλλας, *Ποιήματα (Carmina)*, 151f. Γενικά για το έργο του Παυλίνου βλ. Hartel 1894, Walsh 1975, Trout 1999.

⁷⁸⁰ *Age of Spirituality* 1977, σ. 71-2, αρ. 61, Grierson 1955, σ. 55-70.

⁷⁸¹ Halsberghe 1972.

⁷⁸² Bernhart 1926, πίν. III, εικ. 3.

⁷⁸³ Brock και Harvey 1987, σ. 237-8.

όπως θέλεις... προκαλεί αγάπη μεταξύ όσων παντρεύονται και ομόνοια στα ανδρόγυνα, καθώς είναι πάρα πολύ καλό»⁷⁸⁴.

Σε ένα μαγνητίτη λίθο, απεικονίζεται η Αφροδίτη ολόσωμη κρατώντας ένα μήλο ... *Ομόνοιαν πολλὴν ποίεσται ἀνδράσι καὶ γυναιξί*⁷⁸⁵. Στα *Γαμικά παραγγέλματα* του Πλούταρχου, ο Σόλων συμβούλευε τη νύφη να μασουλήσει μήλο, προτού πλαγιάσει με τον γαμπρό, «θέλοντας έτσι να πει, καθώς φαίνεται, ότι η χάρη από τα χείλη και το στόμα της πρέπει να είναι πρώτα απ' όλα αρμονική και γλυκιά»⁷⁸⁶. Όταν ο νυμφίος πήγαινε να πάρει τη νύφη, όπως αναφέρει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος⁷⁸⁷, οι συγγενείς της του προσέφεραν μήλα, ως σύμβολα έρωτα, ευφορίας και ευγονίας. Η προσφορά του μήλου αποτελούσε εκδήλωση ερωτικού συναισθήματος και η διάσταση της γονιμότητας του έδωσε μεγάλη σημασία στα γαμήλια έθιμα⁷⁸⁸.

⁷⁸⁴ *Κυρανίς Α΄, στοιχείον Β΄, 20-5.*

⁷⁸⁵ *Ορφικά λιθικά κηρήγματα*, Halleux και Schamp 1985, 11.20.

⁷⁸⁶ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 138D.

⁷⁸⁷ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τον άγιον Ιωάννην*, MPG 59, 115.

⁷⁸⁸ Βλ. Littlewood 1974, σ. 33-59.

ΒΟΗΘΙ ΤΗ ΦΟΡΟΥΣΑ
ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΑΙΔΙΟΥ

Η γυναίκα και ο κόσμος της ανέκαθεν αποτελούσαν ένα ιδιαίτερο και ανεξάρτητο κεφάλαιο της ανθρώπινης ζωής. Για να προσεγγίσουμε τον «άγνωστο» γυναικείο κόσμο, ρίχνουμε το βλέμμα μας όπου βρίσκουμε θύρα ανοικτή στην Ιστορία και προσπαθούμε να αναγνώσουμε τις λιγοστές σελίδες, που αφιερώθηκαν στις γυναίκες, άλλες εκ των οποίων εκθειάζουν το γυναικείο φύλλο και άλλες που μιλούν με τρόπο ταπεινωτικό και ανεπίτρεπτο. Γράφηκαν ύμνοι επαινετικοί αλλά και στίχοι προσβλητικοί και βλάσφημοι⁷⁸⁹.

Το να είσαι γυναίκα, σύμφωνα με τις φιλοσοφικές και θρησκευτικές αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας, ήταν ένα μειονέκτημα. Θεωρούνταν δεδομένο ότι οι γυναίκες ήταν εκ φύσεως ασθενέστερες από τους άνδρες και πως ήταν απίθανο να είναι πνευματικά ίσες με αυτούς.

Χριστιανοί ιεροκήρυκες, και πάνω από όλους ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, επέκριναν έντονα τη στάση μιας μεγάλης ομάδας γυναικών, εκτοξεύοντας αναρίθμητες ύβρεις: «Γενικά η γυναίκα είναι ένα σκουλήκι που σέρνεται, η κόρη του ψεύδους, ο εχθρός της ειρήνης. Ο κατάλογος των αμαρτημάτων και των αδυναμιών της είναι ατελείωτος: είναι ελαφρόμυαλη, φλύαρη και ακόλαστη. Πάνω από όλα είναι παθιασμένη με την πολυτέλεια και τις δαπάνες. Φορτώνεται με κοσμήματα, πουδράρει το πρόσωπό της, βάφει τα μάγουλά της με κοκκινάδι, βάζει μυρωδικά στα ρούχα της, κι έτσι γίνεται θανάσιμη παγίδα για τον εκμαυλισμό των νέων. Όσοι και αν είναι ο πλούτος, δεν επαρκεί να ικανοποιήσει τη γυναικεία επιθυμία. Μέρα και νύκτα η γυναίκα δε σκέπτεται τίποτε άλλο παρά το χρυσάφι και τα πολύτιμα πετράδια, τα πορφυρά υφάσματα και τα κεντήματα, τις κρέμες και τα αρώματα. Αν δεν υπήρχε η σεξουαλική επιθυμία, κανένας άνδρας με τα σωστά του δε θα ήθελε να μοιράζεται το σπίτι του με μια γυναίκα και να υφίσταται τις επακόλουθες ζημιές, παρά τις οικιακές εργασίες που εκτελεί»⁷⁹⁰.

Η Εύα, σύμφωνα με τις χριστιανικές αντιλήψεις, ήταν η πρώτη αμαρτήσα. Όπως γράφει και ο Τερτυλλιανός: «...γνωρίζεις (γυναίκα) ότι είσαι η Εύα;...είσαι η πύλη του Διαβόλου...η πρώτη που λιποτάκτησε από το Θείο Νόμο. Εσύ είσαι εκείνη που αποπλάνησε αυτόν που ο Διάβολος δεν τολμούσε να πλησιάσει (τον άνδρα). Έσπασες τόσο εύκολα την εικόνα του Θεού, τον άνδρα. Εξαιτίας του θανάτου που σου άξιζε, ακόμα και ο Υιός του Θεού χρειάστηκε να πεθάνει...»⁷⁹¹.

Η Εύα, το αιθέριο αυτό πλάσμα του Παραδείσου, μεταμορφώθηκε σε μια αφηρημένη ύπαρξη χωρίς σάρκα και οστά. Έγινε το κακό. Από αυτήν τώρα πηγάζουν μόνο συμφορές. Η γυναίκα είναι η απόγονος της Εύας και η αμαρτία εκείνης βαρύνει ολόκληρο το γένος της. Είναι ο τρομερότερος πειρασμός, ο φοβερότερος εχθρός και

⁷⁸⁹ Για τη θέση της γυναίκας κατά την ύστερη αρχαιότητα, βλ. Clark 1997, Hawley και Levick 1995.

⁷⁹⁰ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Προς τους έχοντας παρθένους συνεισάκτους*, MPG 47, 495-514.

⁷⁹¹ Η πληροφορία παρατίθεται χωρίς να δίνεται η παραπομπή από τον Γ. Στεφανάκο στο άρθρο του «Ανάμεσα στην Εύα και την παρθένο Μαρία» στο συλλογικό έργο, *Γυναίκες και ιερό*, 2001, σ. 157.

σπεύδουν φιλόσοφοι, ρήτορες, συγγραφείς εκκλησιαστικοί και κοσμικοί να την κατατροπώσουν. Την κλειδώνουν στο γυναικωνίτη, της αφαιρούν τη μιλιά, δεν την αφήνουν να γελάσει, να ντυθεί, να βγει έξω, να χαρεί, τη γεμίζουν ενοχές και όλα αυτά για να μην «πειράζεται» ο άνδρας. Η γυναίκα πλάστηκε για τον άνδρα και όχι το αντίθετο, τονίζει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος,⁷⁹² και η σιωπή της θα δείχνει υποταγή σε αυτόν, δεν της επιτρέπεται να διδάσκει ούτε καν να μιλάει, γιατί μια φορά δίδαξε και κατέστρεψε τον άνδρα (Αδάμ).

Θα ήταν όμως πολύ μεγάλο σφάλμα να συμπεράνουμε ότι η πρόμη χριστιανική κοινωνία ήταν μια μισογυνική κοινωνία. Πολλά στοιχεία του Χριστιανισμού της ύστερης αρχαιότητας⁷⁹³ μαρτυρούν μεν εχθρότητα προς τις γυναίκες, αλλά το γεγονός ότι χριστιανές καλών οικογενειών έγιναν αντικείμενο γραπτών έργων από άνδρες συγγραφείς είναι κάτι το αξιοθαύμαστο. Οι περιπτώσεις αυτών των γυναικών, με την «ανδρόγυνη» συμπεριφορά κάποιες φορές αντανakλούν την επαμφοτερίζουσα στάση της χριστιανικής κοινωνίας απέναντι στις γυναίκες. Αυτή ακριβώς η στάση των χριστιανών απέναντι στη γυναίκα αποκαλύπτει το παράδοξο ενός πολιτισμού που από τη μια μεριά υποβάθμιζε τη γυναίκα ως κόρη της Εύας, και από την άλλη την ανύψωνε στο πρόσωπο της Παναγίας ως μέσο της σωτηρίας των ανθρώπων. Η Παναγία, με την τελειότητα, παρθενικότητα, τρυφερότητα και φιλανθρωπία της, αποτελεί την άλλη, θετική όψη του νομίσματος· είναι το αντίβαρο της Εύας που με την ευπιστία της έβλαψε την ανθρωπότητα. Εύα λοιπόν και Παναγία συναποτελούν για το χριστιανικό ιδεολογικό σύμπαν το γυναικείο αίνιγμα⁷⁹⁴.

Τα διανοητικά ρεύματα κάθε εποχής γεμίζουν την κοινωνική ατμόσφαιρα και η κοινωνία, αναπνέοντας μέσα σε αυτή χωρίς να το θέλει, βρίσκεται βαθιά επηρεασμένη και υποσυνείδητα ζητεί να ρυθμίσει τη ζωή της σύμφωνα μ' αυτά.

Μια από τις πολλές ανορθόδοξες δραστηριότητες, η οποία χρεώθηκε στις γυναίκες, ήταν η ενασχόλησή τους με τη μαγεία. Από τις μάγισσες του Ομήρου, μέχρι τη Μήδεια και τη Σιμαίθα του Θεόκριτου και τις ανώνυμες μάγισσες της ύστερης αρχαιότητας, οι γυναίκες, είτε ως θύτες, είτε ως θύματα, κλεισμένες καλά μέσα στους γυναικωνίτες, δημιούργησαν ένα μυστήριο, το οποίο δεν αποκαλύπτονταν εύκολα πίσω από τις ερμητικά σφραγισμένες πόρτες του γυναικωνίτη⁷⁹⁵.

Ίσως το πιο γνωστό μαγικό αντικείμενο της ύστερης αρχαιότητας, είναι ένα γυναικείο ειδώλιο καρφωμένο με δεκατρία καρφιά, το οποίο βρέθηκε στην Αντινοόπολη της Αιγύπτου, μέσα σε πήλινο αγγείο μαζί με έναν ασημένιο κατάδεσμο⁷⁹⁶ (εικ. 192). Η επιγραφή του κατάδεσμου αποτελείται από είκοσι οκτώ γραμμές, με εγχάρακτα καλλιγραφικά γράμματα, που δείχνουν εργασία έμπειρου τεχνίτη. Η όλη διαδικασία με το ειδώλιο και το κείμενο είχε ως οδηγό το κείμενο ενός παπύρου, χρονολογημένου μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι.⁷⁹⁷

Ο άνδρας ο οποίος παρήγγειλε τον κατάδεσμο καθώς και το ειδώλιο ονομάζεται Σεραπάμων και ήταν γιος του Αρέα. Η γυναίκα-θύμα ονομάζεται Πτολεμαίς και ήταν κόρη της Αίας και του Ωριγένη. Τα δεκατρία καρφιά του ειδωλίου βρίσκονται

⁷⁹² Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Νόθα, διάφοροι ομιλίες*, MPG 61, 1152.

⁷⁹³ Για τη θέση της γυναίκας στον πρώιμο Χριστιανισμό, βλ. Miller 2005.

⁷⁹⁴ Μουσής ο Αγιορείτης 2003, σ.89-98.

⁷⁹⁵ Για τις γυναίκες και την ενασχόλησή τους με τη μαγεία, βλ. Bernand 1997, σ. 173-203, επίσης Αβαγιανού 2008, σ. 83-144.

⁷⁹⁶ Το ειδώλιο μαζί με τον κατάδεσμο και το πήλινο αγγείο, εκτίθενται στο Μουσείο του Λούβρου, βλ. Gager 1992, σ. 97-8, πίν. 13, Kambitsis 1976, σ. 213-23, Ogden 1999, σ. 1-90.

⁷⁹⁷ PGM IV.335-84.

καρφωμένα σε όλα τα επίμαχα σημεία, όπως απαιτούσε το μαγικό τελετουργικό, στο μυαλό, στα μάτια, στα αυτιά, στη μύτη, στο στόμα, στο στήθος, στα χέρια, στα πόδια, στη μήτρα και στον πρωκτό. Διαβάζοντας το κείμενο του καταδέσμου, εκείνο που με μεγάλη ευκολία μπορούμε να καταλάβουμε είναι το μένος του Σεραπάμωνα προς την Πτολεμαΐδα. Όπως προκύπτει από το κείμενο, ο Σεραπάμων το μόνο που επιθυμούσε ήταν να κατακτήσει ερωτικά την Πτολεμαΐδα, η οποία προφανώς τον απέρριψε. Για το σκοπό αυτό λοιπόν, ζήτησε τη βοήθεια μιας θεότητας με πολλά μυστικά ονόματα, καθώς και το πνεύμα κάποιου νεκρού με το όνομα Αντίνοος, ο οποίος λειτουργούσε ως πάρεδρος βοηθός: «...σήκω Αντίνοε για μένα και ψάξε σε κάθε σπίτι, σε κάθε γωνία, σε κάθε μέρος και βρες την Πτολεμαΐδα...μην την αφήσεις να συνουσιαστεί με άλλον άνδρα εκτός από εμένα τον Σεραπάμωνα...μην την αφήσεις ούτε να φάει, ούτε να πει, ούτε να κοιμηθεί χωρίς εμένα. Σε εξορκίζω πνεύμα του Αντίνοου στο φοβερότερο και ισχυρότερο όνομα... αν το κάνεις αυτό για μένα Αντίνοε τότε θα σε αφήσω ελεύθερο»⁷⁹⁸.

Η όλη αυτή διαδικασία μας είναι γνωστή και από ένα άλλο κείμενο, χριστιανικό αυτή τη φορά, με θύμα έναν άνδρα και θύτη ίσως μια γυναίκα. Στα *Θαύματα των Κύρου και Ιωάννη*⁷⁹⁹, αναφέρεται ότι κάποιος ονόματι Θεόφιλος είχε καταδεθεί μέσω μαγείας στα χέρια και τα πόδια του. Οι απερίγραπτοι πόνοι στα άκρα τον οδήγησαν στην αναζήτηση βοήθειας από τους δύο αγίους. Οι άγιοι τον συμβούλευσαν να ζητήσει από τους ψαράδες να ρίξουν τα δίχτυα τους κοντά στην ακτή. Όταν επέστρεψαν οι ψαράδες κρατούσαν στα χέρια τους ένα κιβωτίδιο, μέσα στο οποίο βρισκόταν ένα χάλκινο ειδώλιο με τα χαρακτηριστικά του Θεόφιλου. Οι κλειδώσεις των χεριών και των ποδιών ήταν τρυπημένες από τέσσερις βελόνες, οι οποίες και αφαιρέθηκαν, η μια μετά την άλλη. Κάθε φορά ανακτούσε και πάλι το αντίστοιχο μέλος του σώματος του και στο τέλος την πλήρη και χωρίς πόνους ευκινησία του.

Ο συνδυασμός μαγικών φίλτρων σε σχέση με την ερωτική ζήλια έχει καταγωγή από τα αρχαία χρόνια, όπως τονίζει ο Ευσέβιος Καισαρείας⁸⁰⁰, υπενθυμίζοντας το τραγικό τέλος του Ηρακλή. Ο ήρωας πέθανε από φρικτά εγκαύματα, όταν ο χιτώνας του, ο οποίος *πεφάρμακτο* με *φίλτρον*, τύλιξε το σώμα του. Η Δηιάνειρα κατέφυγε στη χρήση φίλτρου και εν αγνοία της στο φόνο του συζύγου της, για να τον περιφρουρήσει από κάθε πιθανή αντίζηλο.

Όπως αναφέρεται αρκετά συχνά σε διάφορες γραπτές πηγές, το «λάθος» της Δηιάνειρας επανέλαβαν διαχρονικά αρκετές γυναίκες, φοβούμενες για τους συντρόφους τους, όταν εκείνοι τις αντικαθιστούσαν με κάποια άλλη. Μια παρόμοια περίπτωση έδωσε την ευκαιρία στους αγίους Κύρο και Ιωάννη να πραγματοποιήσουν ένα ακόμη θαύμα. Ο Ιουλιανός, άνδρας εύπορος και έκφυλος, έπεσε θύμα της ζήλιας της ερωμένης του, γιατί ενώ διατηρούσε σχέση μαζί της, εκείνος παντρεύτηκε άλλη. Τότε εκείνη για να τον τιμωρήσει θέλησε να τον σκοτώσει με φαρμακεία. Τελικά, δε πέτυχε το σκοπό της, κατόρθωσε όμως να τον παραμορφώσει σε σημείο που δεν βλεπόταν. Οι γιατροί προσπάθησαν να τον σώσουν αλλά δυστυχώς δεν κατάφεραν τίποτα. Τελικά κατέφυγε στους δύο αγίους οι οποίοι τον θεράπευσαν μερικώς και κατόπιν του ζήτησαν ως αντάλλαγμα για την πλήρη θεραπεία του να ασπασθεί την ορθοδοξία, γιατί ήταν οπαδός του αιρετικού Απολλινάριου του Αλικαρνασσεώς. Επειδή δεν τον έπειθαν, τον επανέφεραν στην αρχική του κατάσταση της παραλυσίας

⁷⁹⁸ Gager 1992, σ. 97-100.

⁷⁹⁹ Σωφρόνιος Πατριάρχης Ιεροσολύμων, *Διήγησις θαυμάτων Κύρου και Ιωάννου των σοφών αναγγύρων*, MPG 87Γ', 3541-48, Marcos 1975, σ. 241-400.

⁸⁰⁰ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 2.28.29.33.

και των φρικτών πόνων. Μόνο αφού αποκήρυξε τελικά τις αιρετικές του πεποιθήσεις, τον γιάτρεψαν ολοκληρωτικά⁸⁰¹.

*Ποῦ αἰ νῦν γυναικες... ἐκβαλέ μου τῆς φιλοκόσμου γυναικὸς τὴν χεῖρα, καὶ ὁρᾷ αὐτὴν κεχρυσωμένην... Πόσων πενήτων, ἐπέ μοι πλεονεξίαν ἡ χεὶρ σου βαστάζει; Ὅπερ εἶπον εἰσέρχῃ εἰς τὴν ἐκκλησίαν κεχρυσωμένην τὰς χεῖρας καὶ τὸν τράχηλον...*⁸⁰². Η δυσαρέσκεια που δείχνει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος για τη ματαιοδοξία του ποιμνίου της χριστιανικής Εκκλησίας, σχετικά με τον υπερβολικό στολισμό των γυναικών, προδίδει και τη μεγάλη διάδοσή τους.

Στα έργα τέχνης που σώζονται από την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, είτε αυτά αφορούν επώνυμες γυναίκες, είτε ανώνυμες, εθνικές ή χριστιανές, οι γυναίκες εικονίζονται τις περισσότερες φορές με περίτεχνες κομμώσεις, ντυμένες με πολυτελή υφάσματα και στολισμένες με βαρύτιμα κοσμήματα. Σε ένα μοναδικής ομορφιάς και σπάνιας λεπτομερούς απεικόνισης πορτρέτου από την περιοχή του Φαγιούμ της Αιγύπτου, εικονίζεται γυναίκα στολισμένη με μεγάλο αριθμό περίτεχνων κοσμημάτων, πολλά εκ των οποίων αναγνωρίζονται ως φυλακτά⁸⁰³ (εικ. 193).

Κατεξοχήν προσωπικά και αγαπητά αντικείμενα, τα κοσμήματα εξέφραζαν την επικρατούσα έννοια της καλαισθησίας, τις τάσεις για διάκοσμο της ενδυμασίας και συχνά την υπερβολή της επίδειξης. Δεν είναι σπάνιες οι μαρτυρίες των κειμένων όπου ο πλούσιος ή υψηλά ιστάμενος σύζυγος που δεν παρέλειπε ποτέ ο ίδιος να φοράει τη ζώνη του αξιώματός του -συχνά περίτεχνη και στολισμένη με πετράδια- φρόντιζε επίσης να ντύνει τη γυναίκα του με πλούσια φορέματα και ακριβά κοσμήματα που εύκολα θα δήλωναν την υψηλή κοινωνική του θέση. Αρκετά συχνά τα κοσμήματα, λόγω των παραστάσεων και των επιγραφών που έφεραν, αποκτούσαν και ιδιότητες αποτροπαϊκές, ιδιότητες φυλακτού. Για παράδειγμα, ένα χρυσό περικάρπιο έφερε την ευχή: *να ζήσεις ευτυχισμένη και υγιής* (εικ. 194), ενώ διάφορα άλλα περικάρπια κοσμοούνταν με σταυρούς (εικ. 195). Τα πολύ δημοφιλή δακτυλίδια ζητούσαν την παρέμβαση είτε της Παναγίας (εικ. 196), είτε διαφόρων αγίων (εικ. 197), ενώ τα περιλαίμια στολίζονταν, είτε με σταυρούς (εικ. 198), ορισμένες φορές σε συνδυασμό με φυλακτά του τύπου της lamella (εικ. 199), είτε με περίτεχνες λειψανοθήκες (εικ. 200).

Για τη χρήση των φυλακτών πολλοί γιατροί επιδοκίμαζαν την άποψη του γνωστού γυναικολόγου Σωρανού ότι: «η χρήση αυτών των πραγμάτων δεν πρέπει να εμποδίζεται, γιατί, ακόμα κι αν δεν έχουν άμεσο αποτέλεσμα, μπορούν να βελτιώσουν το ηθικό της ασθενούς μέσω της ελπίδας»⁸⁰⁴.

Σύμφωνα με τις διάφορες λαϊκές προλήψεις και δεισιδαιμονίες, που από στόμα σε στόμα διαδίδονταν σε όλα τα κοινωνικά στρώματα της ύστερης αρχαιότητας, η μήτρα αποτελούσε ένα ανεξάρτητο ον μέσα στο γυναικείο σώμα, το οποίο λειτουργούσε αυτόνομα, πολλές φορές και χωρίς τη θέληση της γυναίκας⁸⁰⁵.

Η μορφή της μήτρας που συναντάμε σε διάφορα έργα τέχνης, αποδόθηκε από τους καλλιτέχνες σχηματικά, φέρνοντας στο νου την εικόνα της ιατρικής σκύας, γνωστής

⁸⁰¹ Σωφρόνιος Πατριάρχης Ιεροσολύμων, *Διήγησις θαυμάτων Κύρου και Ιωάννου των σοφών αναργύρων*, MPG 87 Γ', 3456-61, Marcos 1975, σ. 241-400.

⁸⁰² Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εξήγησις εις τους Ψαλμούς*, MPG 55, 507.

⁸⁰³ Βλ. Δοξιάδη 1995, σ. 18, 187, πίν. 12, Walker 2000.

⁸⁰⁴ Σωρανός ο Εφέσιος, *Περί γυναικείων*, 3.10.42, Temkin 1991, Gaillard 1998, σ. 70-84.

⁸⁰⁵ Spier 1993, σ. 41-4, Aubert 1989, σ. 421-49, Yuval, Harshay και Chipman 2006.

και ως βεντούζας. Γράφει σχετικά ο Σωρανός: ...σχῆμα δὲ μήτρας... ἱατρικῇ δὲ σικύα παραπλήσιος⁸⁰⁶.

Οι γυναίκες του 4^{ου} αι., για τη γενικότερη προστασία του ευαίσθητου οργάνου τους, φορούσαν φυλακτά με την εικόνα μιας μήτρας, τα οποία επέκρινε έντονα ο Καισάριος, αδελφός του Γρηγόριου του Ναζιανζηνού⁸⁰⁷. Η εικόνα λειτουργούσε ομοιοπαθητικά έναντι των διαφόρων προβλημάτων που θα αντιμετώπιζε η φέρουσα (εικ. 201). Πολλές φορές τη μήτρα συνοδεύει ένα κλειδί (εικ. 202), είτε μόνο του, είτε στα χέρια των θεοτήτων που υποτίθεται ότι προστάτευαν το όργανο αυτό, όπως ο Οροριούθ, το όνομα του οποίου απαντά σε μεγάλο αριθμό αυτού του είδους των φυλακτών⁸⁰⁸. Το κλειδί αποτελούσε το μέσο που ρύθμιζε την πύλη του εσωτερικού της κόσμου.

Με τη μήτρα και τα προβλήματά της συνδέονται και οι δύο ακόλουθες κατηγορίες φυλακτών. Από την αρχαιότητα κιόλας ήταν γνωστή η χρήση του μηνίσκου⁸⁰⁹, ενός κερατόμορφου κοσμήματος, γνωστού και ως *σεληνίς* ή κοσμήματος της νύχτας, γιατί ουσιαστικά απεικόνιζε την ημισέληνο (εικ. 203). Γνωστό φυλακτό κατά της βασκανίας και του σεληνιασμού στα παιδιά, στις γυναίκες υποτίθεται ότι ρύθμιζε προβλήματα του έμμηνου κύκλου τους, μιας και συνδυάζονταν με τη Σελήνη (εικ. 204). Η χρήση του μηνίσκου πέρασε και στη χριστιανική κοινωνία, αν κρίνουμε από τα διάφορα σωζόμενα παραδείγματα που κοσμούνται με το χριστόγραμμα (εικ. 205). Το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα της σύζευξης των δύο κόσμων, του εθνικού και του χριστιανικού, αποτελεί σταυρός με συμφυή μηνίσκο στο πάνω μέρος (εικ. 206).

Η δεύτερη κατηγορία φυλακτών έχει να κάνει με τα θαλάσσια όστρεα με το όνομα *Cypraea Moneta*, γνωστά και ως κτένια ή φυλακτά της Αφροδίτης⁸¹⁰. Ο γιατρός Ρούφος αναφέρει σχετικά με την ονομασία: ...τῆς δὲ γυναικὸς τὸ αἰδοῖον, κτεὶς μὲν τὸ πέρας τοῦ ὑπογαστρίου⁸¹¹ (εικ. 207). Ένα άλλο όστρεο γνωστό σήμερα ως «γουρουνάκι», εντυπωσιάζει με την ομοιότητά του με το γυναικείο αιδόιο. Η ομοιότητα αυτή συνέβαλλε και στη μεγάλη διάδοσή του. Περιδέραια, περιβραχιόνια και διάφορα άλλα κοσμήματα στολισμένα με κογχύλια, θεωρούνταν ότι προστάτευαν τις γυναίκες, κυρίως από τη στειρότητα⁸¹². Όστρεα αυτού του τύπου συναντάμε αρκετά συχνά σε γυναικείους τάφους (εικ. 208). Σε ένα μοναδικό παράδειγμα της βυζαντινής περιόδου, το όστρεο-αιδόιο ενώθηκε με το χριστιανικό σταυρό, έτσι ώστε οι δυνάμεις των δύο μοναδικών αυτών συμβόλων να «γεννήσουν» το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα για τη φέρουσα το φυλακτό (εικ. 209).

Ένα περιβραχιόνιο, μοναδικό έργο τέχνης της μικρογλυπτικής χρυσοχοΐας, χρονολογημένο τον 5^ο αι., απεικονίζει το ναό της Αφροδίτης στην επίστεψη του οποίου εικονίζεται το σεληνιακό στέμμα της Ίσιδας. Η θεά, η Αφροδίτη-Ίσις του συγκρητισμού, εμφανίζεται στην πύλη του ναού φέροντας στο κεφάλι ένα όστρεο. Την όλη παράσταση συνοδεύει η ευχή *ευτόκι*, που έχει γραφεί ανάγλυφα στο κάτω μέρος (εικ. 210).

⁸⁰⁶ Σωρανός ο Εφέσιος, *Περί γυναικείων*, 1.9.1.2, Temkin 1991.

⁸⁰⁷ Καισάριος ο Ναζιανζηνός, *Διάλογοι*, 51.4, MPG 38, 851-1190.

⁸⁰⁸ Σύμφωνα με την κρατούσα επιστημονική άποψη το όνομα Οροριούθ υποτίθεται ότι σημαίνει, «Φως του φωτός του πρώτου ουρανίου φωτός», βλ. Németh και Canós 2000, σ. 139-42.

⁸⁰⁹ ...κόσμημα τι τοῦ τραχήλου... *Ησαΐας* 3, 19, *Κριτ.* 8, 21.

⁸¹⁰ Hildburg 1942-43, σ. 53-4.

⁸¹¹ Ρούφος ο Εφέσιος, *Περί του ανθρωπίνου σώματος*, 109.1, βλ. Daremberg και Ruelle 1963, σ. 184-5, γενικά για το έργο του Ρούφου, βλ. Aly 1992.

⁸¹² Seligmann 1910, σ. 126 κ.εξ.

Από τα πιο γνωστά γυναικεία φυλακτά είναι τα ονομαζόμενα *Γοργόνεια*⁸¹³. Η Γοργώ ή Μέδουσα αποτελεί τερατώδη μορφή της ελληνικής μυθολογίας, σύμφωνα με την οποία, όποιος την αντίκριζε μαρμάρωνε και πέθαινε. Αθάνατη ως Γοργώ, αλλά θνητή ως Μέδουσα, αποκεφαλίστηκε από τον Περσέα με τη βοήθεια της Αθηνάς. Η απεικόνισή της θεωρούνταν ως αποτροπαϊκό για κάθε συμφορά (εικ. 211). Κατά την ύστερη αρχαιότητα η Μέδουσα ταυτίστηκε με το γυναικείο δαίμονα με τα επτά κεφάλια, που εμφανίζεται στη *Διαθήκη Σολομώντος* και συμβολίζει τις επτά παγίδες του κακού τις οποίες η ίδια δημιουργούσε για το ανθρώπινο γένος: «...και ήρθαν επτά θηλυκά πνεύματα δεμένα μεταξύ τους, ενωμένα, ωραία στη μορφή και το σχήμα... η Απάτη, η Έριδα, η Κλωθώ, η Ζώλη, η Δύναμη, η Πλάνη και η Κακίστη... η δύναμή τους καταργήθηκε μόνο με το δακτυλίδι-σφραγίδα του Σολομώντα...»⁸¹⁴.

Η σφραγίδα του Σολομώντα απαντά συχνά σε εξορκιστικά κείμενα, όπως π.χ. σε εξορκισμό από την Αίγυπτο του 3^{ου}-4^{ου} αι.: «εξορκίζω κάθε πνεύμα πονηρό και κακό απέναντι στον μεγάλο ύψιστο θεό, που δημιούργησε τον ουρανό και τη γη και τη θάλασσα και ό,τι υπάρχει εκεί, φύγετε από την Αλλού, που γέννησε η Άννις, την κάτοχο της σφραγίδας του Σολομώντα, σήμερα αυτή την στιγμή, τώρα, τώρα, αμέσως, αμέσως, τώρα, αμέσως, αμέσως! Σε εξορκίζω πνεύμα που περιέχεις βαρύ δηλητήριο. *Ιαω Σηθ ιμααμ φρεε φιμακεραυ ιανιηρ βριμμεσον κιομμα πανιαμι βαρ φαρ αλαξ οζομο*. Γιατί βασανίζεις την Αλλού που δεν σε αδίκησε καθόλου; Τα δαιμόνια να τα περικλείσει η σφραγίδα του Σολομώντα»⁸¹⁵.

Παραστάσεις όπως της Μέδουσας σε κοσμήματα συνδέονταν με την έννοια της απομάκρυνσης των κακών. Η Μέδουσα εικονιζόταν σχεδόν πάντα κατά πρόσωπο, με έντονο και παγερό βλέμμα, ενώ η κόμμωσή της αποτελούνταν από συστρεφόμενους πλοκάμους, οι οποίοι κατευθύνονταν προς όλες τις κατευθύνσεις, εντείνοντας με αυτό τον τρόπο την αποτρόπαιη εμφάνισή της (εικ. 212).

Μια μεγάλη ομάδα φυλακτών, τα οποία εμφανίζονται μετά τον 7^ο αι., είναι αυτά που φέρουν τη μορφή της Μέδουσας, αλλά συνοδεύονται και από τη λέξη *υστέρα*, που σημαίνει τη μήτρα. Τα *υστερικά φυλακτήρια* εμφανίζονται σε μεγάλο αριθμό, κυρίως σε ασημένια δακτυλίδια με οκταγωνική στεφάνη κατά τον 12^ο αι. (εικ. 213). Η χρήση του ασημιού οφείλεται στο γεγονός ότι όταν αυτό οξειδώνεται, το χρώμα του μοιάζει με το χρώμα που φέρει η «έμμηνος ρύση» των γυναικών. Σε παράδειγμα του 7ου αι., η όλη παράσταση της Μέδουσας συνοδεύεται από την αρχή του Ψαλμού 90: *ο κατοικών εν βοηθεία του υψίστου, εν σκέπη του θεού του ουρανού...*, δίνοντας έτσι ένα χριστιανικό χαρακτήρα στο φυλακτό. Σε μολύβδινο δίσκο χρονολογημένο επίσης στον 7^ο αι., η Μέδουσα αποδίδεται πολύ σχηματικά, και περιβάλλεται από την αρχή του τρισάγιου ύμνου: *άγιος, άγιος, άγιος ΚΣ*. Στην πίσω όψη διαβάζουμε την επιγραφή: *προς οφέλιαν υστέρας*⁸¹⁶.

Από τα σωζόμενα παραδείγματα προκύπτει το συμπέρασμα, ότι ορισμένες φορές η Μέδουσα ταυτιζόταν με το θεό Χνούβη, ο οποίος από προστάτης του στομάχου και της κοιλιακής χώρας γενικότερα κατέληξε σταδιακά προστάτης της μήτρας. Με αυτή την ιδιότητα πλέον εμφανίζεται στα φυλακτά τουλάχιστον μέχρι και το 12^ο αι.⁸¹⁷. Σε ένα χρυσοπράσινο λίθο του 3^{ου} αι. με παράσταση του Χνούβη, η επιγραφή που συνοδεύει δηλώνει την παντοδυναμία του θεού: «Εγώ είμαι ο Χνούβης, ο παντοτινός κύριος» (εικ. 214). Στον ίδιο ειδολογικό κύκλο ανήκει και ένας αιματίτης επίσης του

⁸¹³ Για τα *Γοργόνεια*, βλ. Wilk 2000, Μαρινάτος 1927-28, σ. 41.

⁸¹⁴ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1328B.

⁸¹⁵ Graf 2004, σ. 299-300.

⁸¹⁶ Spier 1993, σ. 52, πίν. 1, εικ. 8.

⁸¹⁷ *Byzantine women and their world* 2003, σ. 284-5.

3^{ου} αι., όπου ο Χνούβης μέσω της επιγραφής που χαράχθηκε στη δεύτερη όψη φέρεται ως προστάτης της μήτρας: *μητρικού πάθους θεραπείαι πάθος θεραπεύειν* (εικ. 215).

Σε ένα φυλακτό του εικονογραφικού κύκλου της Μέδουσας, η πίσω όψη φέρει την παράσταση του θαύματος της αιμορροούσας και την επιγραφή *έμορους*⁸¹⁸. Τι έχουμε στο θαύμα αυτό; Μια γυναίκα που για δώδεκα ολόκληρα χρόνια ταλαιπωρούνταν από γυναικολογικής φύσεως αιμορραγία. Μια γυναίκα, της οποίας το όνομα δεν αναφέρεται στην *Καινή Διαθήκη*⁸¹⁹, που σπατάλησε ολόκληρη την περιουσία της στους γιατρούς, αλλά δε βρήκε θεραπεία και μάλιστα χειροτέρευσε, μέχρι που έμαθε για κάποιον Ιησού που θεραπεύει και έτσι κατέφυγε σε αυτόν (εικ. 216). Εξετάζοντας την ιστορία αυτή ένας ειδικευμένος γυναικολόγος θα μπορούσε να παραθέσει τις δικές του ερμηνείες. Θα έλεγε π.χ. ότι η αιμορραγία της γυναίκας θα μπορούσε να οφείλεται σε ορμονικούς λόγους, κατά τους οποίους η υπερπλασία του ενδομήτριου της θα οδηγούσε σε συνεχείς αιμορραγίες. Ακόμη, μια τέτοια απώλεια αίματος θα μπορούσε να οφείλεται σε καλοήθεις ή κακοήθεις όγκους του γεννητικού συστήματος, άρα θα μπορούσε ακόμη να πάσχει και από καρκίνο ή από διαταραχές στην πήκτικότητα του αίματος και από ένα σωρό άλλα πράγματα. Οποιαδήποτε και αν ήταν η ιατρική αιτιολογία, εκείνο που κατανοούμε είναι πως η γυναίκα αυτή έπασχε τόσο σωματικά όσο και ψυχολογικά.

Η χρήση φυλακτών με την παράσταση της αιμορροούσας ήταν αρκετά συχνή ανάμεσα στις χριστιανές γυναίκες και ορισμένες φορές η παράσταση συνοδευόταν από το χωρίο του *Κατά Μάρκον* ευαγγελίου: *Κε η γυνι / ουσα ρυση ε / ματος ετι / κε πολα(πυθ)ουσα η κε εδ α / πανισα μιδε / ν οφελεθο (ει) / σα αλα μαλ(λον) / ηδε / α / μουσα (ε)ξηραν/θη / η πηγη το(υ) / υματηψμ/ου αυτης εν το / (ο)νοματι τα / ης πιστεος αυ / τις*⁸²⁰ (εικ. 217).

Οι επιπλοκές της εμμήνου ρύσεως, καθώς και οι διάφορες αιμορραγίες, αναφέρονται και από τον Πλίνιο, ο οποίος όμως προτείνει έναν κάπως ανορθόδοξο τρόπο θεραπείας. Η γυναίκα έπρεπε να κάνει μαλάξεις με το φλοιό ενός άγριου σύκου, το οποίο πρωτύτερα είχε τραβήξει από το δέντρο με τα δόντια του ένα μικρό παιδί⁸²¹. Για όγκους της μήτρας και αιμορραγίες κάνει λόγο και ο Μάρκελλος ο Εμπειρικός, προτείνοντας τη χρήση ενός ασημένιου φυλακτού φορεμένου στο λαιμό της γυναίκας, χωρίς όμως να διευκρινίζει, τι ακριβώς παράσταση έπρεπε να φέρει και τι σχήμα είχε⁸²².

Ο μύθος του Τάνταλου⁸²³ έδωσε την ιδέα στους φυλακτογράφους για την επόμενη κατηγορία φυλακτών, η οποία θεωρείται αρκετά σπάνια. Στη μέχρι τώρα έρευνα είναι γνωστά μόνο δύο παραδείγματα. Και στα δύο, χρησιμοποιείται αιματίτης λίθος, ο οποίος ως οξειδίο του σιδήρου, συγκρατούσε το κόκκινο «αίμα» του μέσα στη στιλπνή μαύρη επιφάνειά του. Ο Τάνταλος εικονίζεται με περικεφαλαία, λόγχη και ασπίδα, ενώ εκείνο που τον συνδέει άμεσα με τις παθήσεις της μήτρας είναι η επιγραφή: «διψάς Τάνταλε; πίες αίμα»⁸²⁴ (εικ. 218).

⁸¹⁸ Spier 1993, σ. 56, πίν. III, εικ. 38.

⁸¹⁹ Λουκ. 8, 43-48.

⁸²⁰ Μάρκ. 5, 25-34, το κείμενο υπάρχει χαραγμένο σε φυλακτό με την παράσταση της αιμορροούσας που φυλάσσεται στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης, αρ. ευρ. 17.190.491.

⁸²¹ Πλίνιος, *N.H.* XXIII, 130.

⁸²² Μάρκελλος ο Εμπειρικός, *Περί φαρμακευτικής (De medicamentis)*, 15.52.

⁸²³ Για το μύθο του Τάνταλου, βλ. Kerényi 1966, 308-11.

⁸²⁴ Bonner 1950, σ. 88-9, 276, αρ. κατ. 144, πίν. VII.

Στις *Κυρανίδες* αναφέρεται για τις αιμορραγίες της μήτρας η χρήση μιας ομάδας φυλακτών με την ονομασία *ανακάρδια*, που αποτελούνταν από τα καρδιόσχημα φύλλα της μουριάς φορεμένα μέσα σε πορφυρό πανί, στους γοφούς της πάσχουσας. Τα φυλακτά αυτά υπόσχονταν την άμεση αντιμετώπιση του προβλήματος, μέσα σε τρεις το πολύ ημέρες⁸²⁵.

Μια άλλη ιδιαίτερη ομάδα φυλακτών είχε ως στόχο την προστασία της γυναίκας όταν, λόγω διαφόρων ασθενειών, μετακινούνταν η μήτρα της⁸²⁶. Σε έναν εξορκισμό του 4^{ου} αι. διαβάζουμε: «μήτρα σου λέω να μείνεις στη θέση σου, τη θέση που σου όρισε ο...σε εξορκίζω στο όνομα του Ιαώ, του Σαβαώ και του Αδωνάι, μην πας στην άκρη, αλλά μείνε στον τόπο σου και μην βλάψεις την Κλεομήδα που γέννησε η ...»⁸²⁷. Σε παπυρικό απόσπασμα με τίτλο *Προς μήτρας αναδρομήν*⁸²⁸, αναφέρεται η δημιουργία ενός φυλακτού από κασσίτερο, πάνω στον οποίο έπρεπε να γραφεί ο εξορκισμός. Το κείμενο γραμμένο σε υποτακτική απευθύνεται στη μήτρα ως ένα ανεξάρτητο ον και την προστάζει να μείνει στη θέση της, στο όνομα του *βαστάζοντα τὸν θρόνον, καὶ τὸν ἀρχάγγελον τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ*.

Την ίδια λογική ακολουθεί και ένα άλλο φυλακτό, χρονολογημένο μεταξύ 6^{ου} και 7^{ου} αι., με εμφανή τα χριστιανικά χαρακτηριστικά: «Στο όνομα του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος και της κυρίας μας της Παναγίας μητέρας της μητέρας του Θεού, την αειπάρθενη Μαρία, και τον Ιωάννη τον βαπτιστή και τον Ιωάννη τον Ευαγγελιστή και τους αγίους μας πατέρες τους απόστολους και όλους τους αγίους. Εξορκίζω κάθε τσίμπημα από τα θηρία του διαβόλου, από το Θεό και τον Ιησού Χριστό τον σωτήρα μας, μέσω του λαδιού από το μυστικό βάπτισμα στο σημείο που άφησες το φαρμακερό σου κεντρί. Μείνε στον τόπο σου και μην πειράξεις την μήτρα αλλά μείνε εκεί και κάνε την γυναίκα να αισθανθεί ελεύθερη σε όλα τα άγια ονόματα...»⁸²⁹.

Είναι περιττό μάλλον να αναφέρουμε σε ποια σύγχρονη έκφραση διαιωνίζεται ο εξορκισμός «έλα μήτρα στον τόπο σου»⁸³⁰.

Η εγκυμοσύνη, η απουσία ή η αποφυγή της, ήταν μια συνεχής ανησυχία των γυναικών που βρίσκονταν στην αναπαραγωγική ηλικία. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει ότι πολλές γυναίκες για να συλλάβουν κατέφευγαν σε μαγανείες και γοητείες, καθώς και σε φυλακτά ή περιάμματα, όπως τα ονομάζει⁸³¹.

Τον 4^ο αι. η Σούρα κόρη της Πέλκας, που βρισκόταν σε προχωρημένη εγκυμοσύνη, κατέφυγε στη χρήση ενός φυλακτού, φοβούμενη προφανώς τις διάφορες επιπλοκές της γέννας. Για τη δική της προστασία, αλλά και του παιδιού που κυοφορούσε, χρησιμοποίησε ένα ξόρκι γραμμένο πάνω σε πάπυρο, το οποίο στη συνέχεια τοποθέτησε σε μια lamella και το φορούσε ως φυλακτό. Το κείμενο έχει ως εξής: «Σας εξορκίζω με τα ονόματα σας και τις δυνάμεις σας και τις δυνάμεις του παντοδύναμου Θεού...να φυλάττετε και να προστατεύετε τις τέσσερις όψεις του σώματος και της ψυχής και του πνεύματος της Σούρα, κόρης της Πέλκα και του παιδιού που κυοφορεί...στο όνομα των Ιαώ και Σαβααώθ, των αρχαγγέλων Μιχαήλ και των υπολοίπων αγγέλων, στα επτά ελληνικά φωνήεντα, στο Χριστό, στον

⁸²⁵ *Κυρανίς Α', στοιχείον Μ'*, 20-25.

⁸²⁶ Για τους εξορκισμούς της μήτρας βλ. Faraone 2003, σ. 189-97.

⁸²⁷ Graf 2004, σ. 304.

⁸²⁸ *PGM* VII.260-271, βλ. επίσης Delatte 1913, σ. 5-95.

⁸²⁹ Meyer και Smith 1999, σ. 41.

⁸³⁰ Η επισήμανση είναι του Άγγελου Χανιώτη.

⁸³¹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Περί του μη απογινώσκειν τινα εαυτών*, *MPG* 51, 369.

Αβράξας και στον Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων. Βλέπε και προστάτευε την δείνα και το μωρό της που βρίσκεται στην μήτρα της, είτε είναι αρσενικό, είτε θηλυκό και κάθε παιδί που θα φέρει στον κόσμο χωρίς κανένα πρόβλημα...απομάκρυνε από αυτή κάθε κακό πνεύμα από τον Απαλάφ και την Αμπερσύλια και κάθε πνεύμα του σκότους και του βάσκανου οφθαλμού...κατέστρεψέ τους όλου...γράψε οκτώ φορές το όνομα του Ιησού, οκτώ σταυρούς εναλλασσόμενους με τα επτά ελληνικά φωνήεντα, κατόπιν την παλίνδρομη λέξη *αβλαναθαναλβα* σε πτερύγωμα...και συνεχίζεις με τους αγγέλους, Μιχαήλ η ειρήνη, Γαβριήλ η χάρις, Ραφαήλ η δύναμη, Σουριήλ το μέλλον, Ρακουήλ η αλήθεια, Αναήλ η δόξα, Σαραφιήλ η ιατρειά και η θεραπεία...»⁸³².

Προς διευκόλυνση του τοκετού οι γονείς και οι συγγενείς, όχι σπάνια, έφερναν επαοιδούς και μάντεις⁸³³ ή περιέβαλλαν την κοιλιά της εγκύου με ζώνη, την οποία είχαν περιζώσει πρωτύτερα σε κίονα εκκλησίας⁸³⁴ ή τοποθετούσαν πάνω της τεμάχιο από το χιτώνα αγίου ανδρός ή κρεμούσαν τέλος στο λαιμό της διάφορα φυλακτά, κατασκευασμένα από ευτόκιο⁸³⁵ ή αετίτη⁸³⁶ ή ίασπι ή σεληνίτη λίθο ή το λουλουδί κυκλάμινο⁸³⁷. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει σχετικά: *Τί ἂν τις εἴποι τὰς ἐτέρας παρατηρήσεις τὰς σατανικὰς ἐπὶ τῶν ὠδίνων καὶ τῶν τοκετῶν, ἃς αἱ μαῖαι ἐπὶ κακῷ τῆς ἑαυτῶν ἐπεισάγουσι κεφαλῆς*,⁸³⁸

Ένας αριθμός από αιματίτες με παράσταση γυναικός σε στάση γέννας, υπόσχονταν έναν ανώδυνο τοκετό, επιθυμία όλων των γυναικών. Η γυναικεία μορφή στέκεται με ελαφρώς λυγισμένα και ανοικτά τα πόδια της, καθισμένη τις περισσότερες φορές στο γυναικολογικό δίφρο. Η παράσταση αυτή, μας είναι γνωστή από τον *Ομηρικό ύμνο εις Δήμητρα*⁸³⁹, ενώ επαναλαμβάνεται σε διάφορα μεταγενέστερα ιατρικά εγχειρίδια (εικ. 219). Ορισμένες παραστάσεις φέρουν κάτω από τη μήτρα της εικονιζόμενης γυναίκας, μια άλλη σχηματοποιημένη μήτρα, έχοντας πάνω της το κλειδί, έτοιμο να ανοίξει τη θύρα για να επέλθει το ευτυχές γεγονός (εικ. 220). Σε κάποια σωζόμενα παραδείγματα η εικόνα της ετοιμόγεννης συνδυάζεται με την εικόνα του Ηρακλή, που πνίγει το λιοντάρι της Νεμέας, θέμα ευρέως γνωστό στα ιατρικά φυλακτά κατά των κωλικών (εικ. 221).

Στο *Βίο της Μελάνης της Νεοτέρας*⁸⁴⁰ πληροφορούμαστε για ένα περιστατικό, όπου η οσία Μελάνη έσωσε μια γυναίκα, της οποίας το μωρό είχε πεθάνει κατά τη διαδικασία του τοκετού, αλλά ήταν αδύνατο να εξαχθεί από τη μήτρα ακόμη και με εμβρυοτομία. Η γυναίκα ήταν μεταξύ ζωής και θανάτου. Η μέθοδος της Μελάνης επιχειρούσε τον εκχριστιανισμό μιας αρχαίας δοξασίας που έλεγε πως το παιδί δε μπορεί να γεννηθεί τη στιγμή που υπάρχουν γύρω από τη μητέρα αντικείμενα δεμένα, για παράδειγμα η ζώνη ή τα μαλλιά της. Η Μελάνη έλυσε τη ζώνη της, η οποία ανήκε άλλοτε σε κάποιον άγιο και την έδωσε στη γυναίκα να την κρατήσει και τότε κατόρθωσε να σωθεί.

⁸³² Meyer και Smith 1999, σ. 120.

⁸³³ Μάρκου Διακόνου, *Βίος αγίου Πορφυρίου*, 28-30.

⁸³⁴ Νικήτας Δαυίδ Παφλαγών, *Βίος Ιγνατίου Πατριάρχου*, MPG 105, 564.

⁸³⁵ Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Φυσιολόγος*, 3, 52, Kaimakis 1974, Ευστάθιος επίσκοπος Αντιοχείας, *Υπόμνημα εις την Εξαήμερον*, MPG 18, 732.

⁸³⁶ Κασσιανός Βάσσος, *Αἱ περὶ γεωργίας ἐκλογαὶ ἢ Γεωπονικά*, 14.1.30, Beck 1895.

⁸³⁷ Διοσκουρίδης ο Πεδάνιος, *Περὶ ὕλης ιατρικῆς*, 2.98, 5.141-142, 2.164, Grstinger 1965-70.

⁸³⁸ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες*, MPG 61, 106.

⁸³⁹ *Ομηρικός ύμνος εις Δήμητρα*, εκδ. Libro, επιμ. Α. Μεγαπάνου, 1995

⁸⁴⁰ *Βίος Μελάνης της Νεοτέρας*, 61, Clark 1984.

Η ζώνη ήδη από την αρχαιότητα αποτελούσε συμβολικό και μαγικό στοιχείο της ενδυμασίας των ανθρώπων και δευτερευόντως διακοσμητικό και χρηστικό. Οι κόρες αφιέρωναν την παρθενική τους ζώνη στη θεά Αθηνά, ενώ ως *ωκυτόκιον*, δηλαδή αυτό που διευκόλυνε τον τοκετό, οι γυναίκες αφιέρωναν τη ζώνη τους στη θεά Άρτεμη της ονομαζόμενης και *λυσιζώνου*. Η Άρτεμης αποτέλεσε και θεά προστάτιδα του τοκετού, μιας και από την πρώτη στιγμή που γεννήθηκε, βοήθησε τη μητέρα της Λητώ να ξεγεννήσει τον αδελφό της Απόλλωνα. Το άγαλμα της Άρτεμης στην Έφεσο με τους πολλούς μαστούς, στάθηκε πηγή έμπνευσης και επίσης χρησιμοποιήθηκε και από τους φυλακτογράφους στη δημιουργία φυλακτών (εικ. 222). Η Άρτεμης συνδέθηκε επίσης και με την Είλειθυία, θεά της γέννησης και των πόνων του τοκετού, η οποία βοηθούσε τις γυναίκες να γεννήσουν και ν' αντέχουν τους πόνους της γέννας. Πριν από και μετά τη γέννα, οι γυναίκες της προσέφεραν διάφορα αφιερώματα.

Ένα από τα σπουδαιότερα κειμήλια της ορθοδοξίας (μέχρι και σήμερα) είναι η ζώνη της Παναγίας, για την οποία ο θρύλος θέλει εκτός πολλών άλλων ευεργεσιών, να καταπολεμά και τη στειρότητα, να βοηθάει τις δύσκολες εγκυμοσύνες και γενικότερα να θεραπεύει τις πάσχουσες γυναίκες⁸⁴¹.

Διάφορα φυλακτά ή κοσμήματα με φυλακτικό χαρακτήρα, με τη μορφή της Παναγίας ή με επικλήσεις στο όνομά της, χρησιμοποιούνταν από τις γυναίκες όλων σχεδόν των τάξεων. Σε χρυσό περικάρπιο του 6^{ου} αι. εικονίζεται στο κεντρικό μετάλλιο η Παναγία σε στάση δέησης, ενώ η διάτρητη στεφάνη κοσμεύεται με μικρότερα μετάλλια με ευγονικά σύμβολα, όπως περιστέρια, παγώνια και κύκνοι, ενώ από κεντρική κύλικα ξεπηδούν σπειροειδή κοσμήματα (εικ. 223). Σε ολόχρυσο διάτρητο επίθετο κόσμημα, εξαιρετικής καλλιτεχνικής δημιουργίας, αναγράφεται με μεγάλη καλλιγραφική προσοχή, η ανορθόγραφη κατά τα άλλα επίκληση, *θεοτόκη βοέθι τι φορούσα* (εικ. 224).

Μια ενδιαφέρουσα σειρά ημιπολύτιμων λίθων, φέρει παράσταση μιας βρεφοκρατούσας γυναίκας, η οποία άλλοτε ερμηνεύεται ως η Ίσις⁸⁴² με το μικρό Αρποκράτη στην αγκαλιά (εικ. 225), και άλλοτε ως η Παναγία με το μικρό Ιησού (εικ. 226). Οι εικονογραφικές τους διαφορές είναι πολύ μικρές, σε σημείο που εύκολα την εποχή εκείνη οποιοσδήποτε θα μπορούσε να τις μπερδέψει. Η ουσία είναι ότι και οι δύο τύποι φυλακτών αναφέρονται στη μητρότητα⁸⁴³ και η χρήση τους θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ήταν κοινή στις διάφορες θρησκευτικές ομάδες.

⁸⁴¹ Η ζώνη αποτελεί το μοναδικό ιερό κειμήλιο που σχετίζεται με τον επίγειο βίο της Θεοτόκου. Ο απόστολος Θωμάς ήταν ο μόνος που είδε τη θαυμαστή Μετάσταση της Θεοτόκου, κατά τη διάρκεια της οποίας την παρακάλεσε να του δώσει για ευλογία τη ζώνη της. Εκείνη, καθώς ανέβαινε στους ουρανούς του έριξε το ιερό κειμήλιο *προς δόξαν ακήρατον, ανερχομένη αγνή, χειρί σου δεδωρήσαι τω αποστόλω Θωμά την πάνσεπτον ζώνην σου*, ψάλλουμε στο απολυτίκιο της εορτής της Καταθέσεως της Τιμίας Ζώνης. Η ανακομιδή της Τιμίας Ζώνης και η μεταφορά της στην Κωνσταντινούπολη έγινε από τον αυτοκράτορα Αρκάδιο (395-408). Η υποδοχή του ιερού λειψάνου στη Βασιλεύουσα ήταν λαμπρότατη. Ο αυτοκράτορας την τοποθέτησε στις 31 Αυγούστου σε λειψανοθήκη που ονομάστηκε «αγία σορός». Η αυτοκράτειρα Ζωή, σύζυγος του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού, από ευγνωμοσύνη για τη θαυματουργική της θεραπεία, κέντησε τη ζώνη με χρυσή κλωστή, όπως σώζεται μέχρι σήμερα χωρισμένη σε τρία τεμάχια. Για τη ζώνη και το ρούχο της Παναγίας, βλ. Cameron 1979, σ. 42-56, Bayens 1955, σ. 240-7.

⁸⁴² Για τη λατρεία της Ίσιδας στην ελληνορωμαϊκή περίοδο, βλ. Solmsen 1979.

⁸⁴³ Για τη μητρότητα στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, βλ. Muldfer-Bakker και Wogan-Browne 2006.

Ορισμένες φορές η παράσταση της Ίσιδας συνδυάζονταν με αυτή του Μπέζ (ή Βησάς), θεότητα της φαραωνικής Αιγύπτου, η οποία όμως κατά την ύστερη αρχαιότητα εμφανίζεται ως προστάτης της εγκυμοσύνης και κυρίως των νεογέννητων παιδιών. Άλλωστε και το όνομά του, το οποίο προέρχεται από τη λέξη *besa*, σημαίνει προστασία⁸⁴⁴ (εικ. 227).

Η στειρότητα ήταν μια τραγωδία, η οποία οδηγούσε τις γυναίκες σε αναζήτηση βοήθειας από διάφορες θεϊκές δυνάμεις. Ο επίσκοπος Κύρου Θεοδώρητος⁸⁴⁵ συνελήφθη μετά από προσευχές–επωδές για τεκνοποιία, ενώ ο φιλόσοφος Θεοσέβιος εκδίωξε ένα δαίμονα από τη στείρα γυναίκα του με τη βοήθεια ενός «μαγικού» δακτυλιδιού⁸⁴⁶. Ο θεουργός Ασκληπιόδοτος είδε σε όραμα τη θεά Ίσιδα, που του έδωσε ένα χρησμό, όπου του υπαγόρευε τον τρόπο για να θεραπεύσει τη στειρότητα της γυναίκας του και να αποκτήσει παιδί. Ο Ζαχαρίας ο Σχολαστικός, επίσκοπος Μυτιλήνης, που αφηγείται το γεγονός, το αναφέρει ως εξαπάτηση από κάποιο δαίμονα που πήρε τη μορφή της θεάς⁸⁴⁷. (εικ. 228). Η Ίσις υπήρξε πολύ δημοφιλής κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, όχι μόνο ανάμεσα στους εθνικούς, αλλά και ανάμεσα σε διάφορες χριστιανικές ομάδες. Εμφανίστηκε ως η τέλεια θεά χρησιμοποιώντας το φωτοστέφανο του συγκρητισμού και της παγκοσμιότητας⁸⁴⁸. Σε μια *lamella* ο φυλακτογράφος χάραξε το ακόλουθο κείμενο: *ελθαί προς αιμαί ισις...και άνοιζον την μήτραν...και άρπαζε το σπαράιν εν σου...* (εικ. 229).

Ένα από τα ωραιότερα λουλούδια της ελληνικής υπαίθρου, η παιώνια, σύμφωνα με τις *Κυρανίδες*, δεμένη σε λινό ύφασμα, το οποίο ήταν βαμμένο επτά φορές με αίμα εμμήνων και φορεμένο στο υπογάστριο, βοηθούσε τη μήτρα της γυναίκας που δεν μπορούσε να κρατήσει το σπέρμα και να συλλάβει το θείο γέννημα⁸⁴⁹.

Ορισμένες φορές η στειρότητα δεν αποτελούσε πρόβλημα οργανικό, αλλά αποτέλεσμα μαγείας. Σε ένα ξόρκι του 4^{ου} αι., μια μάνα στρέφεται κατά της νύφης της Θνούτης, μόνο και μόνο γιατί πίστευε ότι η νύφη της απομάκρυνε το γιο της από κοντά της: «Μην την ακούς. Ω ! θεέ μου όταν σε καλεί. Πρέπει να καταστρέψεις την μήτρα της και να την κάνεις στείρα. Πρέπει να τη φέρεις ένα δαίμονα που να την κάνει να αρρωστήσει...δεν πρέπει να ζήσει, πρέπει να πεθάνει. Ω ! εσύ που κάθεσαι πάνω στο άρμα σου, ώ χερουβείμ και σεραφείμ, εκτελέστε τη δικαιοσύνη μου πάνω της. Μιχαήλ, Γαβριήλ, Αβραζιήλ, Εμμανουήλ εκτελέστε τη δικαιοσύνη πάνω της γρήγορα...»⁸⁵⁰.

Σε ένα παπυρικό απόσπασμα του 7^{ου} αι. που χρησιμοποιήθηκε ως φυλακτό διαβάζουμε για την προσπάθεια ενός άνδρα να καταστήσει έγκυο τη σύζυγό του. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποίησε το επεισόδιο με τη θαυματουργή εγκυμοσύνη της Σάρας που αναφέρεται στην *Παλαιά Διαθήκη*⁸⁵¹. Για να λειτουργήσει καλύτερα το φυλακτό, επιβάλλονταν η χρήση οίνου, καθώς και ενός σταυρού⁸⁵².

Όταν για διάφορους λόγους μια γυναίκα δεν ήθελε να συλλάβει, τότε, όπως αναφέρει και ο Σωρανός, κρεμούσε στο λαιμό της μήτρα ημίονου, ο οποίος ως

⁸⁴⁴ Wilkinson 2007, σ. 102, Wilson 1975, σ. 77-103.

⁸⁴⁵ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, MPG 82, 1407.

⁸⁴⁶ Δαμάσκιος, *Βίος Ισιδώρου (Vita Isidori)*, 59.1-8, Zintzen 1967.

⁸⁴⁷ Ζαχαρίας ο Σχολαστικός επίσκοπος Μυτιλήνης, *Βίος Σεβήρου (Vita Severi)*, MPO, 2.17-19, βλ επίσης Coche de la Ferte 1974, σ. 265-89, πίν. XVII, εικ.1-4.

⁸⁴⁸ Βλ. Godwin 1984, σ. 122.

⁸⁴⁹ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Γ'*, 12-4.

⁸⁵⁰ Meyer και Smith 1999, σ. 196.

⁸⁵¹ Γεν. 17, 15-21, 18, 9-15.

⁸⁵² Meyer και Smith 1999, σ. 176.

γνωστό δε γεννά, και ρύπους από το εσωτερικό του αυτιού του⁸⁵³. Κατά τον Διοσκουρίδη, οι γυναίκες για να μη συλλάβουν χρησιμοποιούσαν διάφορα περιάπτα⁸⁵⁴, όπως το αίμα των καταμηνίων σε αποξηραμένη μορφή, τοποθετημένο σε πουγκί από δέρμα ημιόνου, την *άσπληνον βοτάνη*⁸⁵⁵ μαζεμένη κατά τη διάρκεια ασέληνης νύχτας και φορεμένη μαζί με την οπλή ενός ημιόνου από το λαιμό, και τρίτον, ξύλο *μυρίκης*⁸⁵⁶ καμένο και σβησμένο με τα καταμήνια και φορεμένο στο βραχίονα.

Οι εκτρώσεις αποτελούσαν ένα συνηθισμένο μάλλον φαινόμενο, αν κρίνουμε από αναφορές στις διάφορες γραπτές πηγές⁸⁵⁷. Σε έκτρωση δεν υποβάλλονταν μόνο οι μοιχαλίδες και οι πόρνες, αλλά και γυναίκες με ανεπιθύμητες εγκυμοσύνες ή για λόγους υγείας. Σύμφωνα με τον Πλίνιο⁸⁵⁸, αν μια γυναίκα φορούσε στο λαιμό της την καρδιά μιας ύαινας σε συνδυασμό με επτά τρίχες από το αιδοίο μιας ελαφίνας, δεμένα μέσα σε πουγκί από δέρμα δορκάδας, τότε θα μπορούσε να αποβάλλει το ανεπιθύμητο μωρό.

Για τις μητέρες της ύστερης αρχαιότητας, ο μεγαλύτερος φόβος τους άκουγε στο όνομα Γελλώ ή Γκιλλού⁸⁵⁹. Γνωστή και ως Αλαβασδρία στην Αίγυπτο, Λιλίθ στους Εβραίους και Οβιζούθ στη *Διαθήκη Σολομώντος*, η δαιμόνισα αυτή με τα πολλά ονόματα ήταν υπεύθυνη για το θάνατο των νεογέννητων. «Οβιζούθ ονομάζομαι και τη νύχτα δεν κοιμάμαι, αλλά τριγυρίζω σε όλο τον κόσμο και μητέρες προσπαθώ να πνίξω... θανατώνω τα μωρά τους ή τα προκαλώ κώφωση, ή ζημιά στα μάτια τους, ή τοποθετώ χαλινό στο στόμα τους ή απώλεια του μυαλού τους ή τέλος φέρνω φρικτούς πόνους στο σώμα τους...»⁸⁶⁰.

Σε τοιχογραφία του 6^{ου} αι., στη μονή του αγίου Απόλλωνα στο Bawit της Αιγύπτου (εικ. 230), εικονίζεται στρατιωτικός άγιος έφιππος καθώς σκοτώνει τη φθονερή δαιμόνισα με ένα μακρύ δόρυ. Η όλη σύνθεση θυμίζει έντονα τα φυλακτά της ομάδας του Ιερού Ιπέα–Σολομώντα κατά της βασκανίας. Μόνο που στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Ιπέας είναι ο άγιος Σισίνιος. Σε φυλακτό του 5^{ου}-6^{ου} αι. στη μία όψη εικονίζεται ο άγιος Σισίνιος, όπως και στην τοιχογραφία, ενώ στην άλλη όψη αναγράφεται: *μελισίας + σισίνιο[ς] σισίνιο[ς]* (εικ. 231). Η παράδοση, η οποία συνδέεται με το Σισίνιο, έχει κατά τα περισσότερα σωζόμενα κείμενα ως εξής: επί της βασιλείας του Τραϊανού, η Μελετινή ή Μελισία, αδελφή του Σισίνιου, αναγκάστηκε να κτίσει ένα ψηλό πύργο πίσω από τις ασφαλισμένες πόρτες του σπιτιού της για να γεννήσει το έβδομο παιδί της, γιατί τα πρώτα έξι τα είχε πνίξει η Γελλώ. Όταν ήρθε να την επισκεφθεί όμως ο αδελφός της, αυτή αναγκάστηκε να ανοίξει την πόρτα και τότε η Γελλώ μεταμορφωμένη σε μύγα μπήκε στο εσωτερικό του σπιτιού και έπνιξε και το έβδομο παιδί. Τότε ο άγιος την καταδίωξε στα βουνά του Λιβάνου και την ανάγκασε, όχι μόνο να επιστρέψει και τα επτά παιδιά της

⁸⁵³ Σωρανός ο Εφέσιος, *Περί γυναικείων* 232.16, Temkin 1991. Η ίδια άποψη απαντά και στις *Κυρανίδες* Β', 15, 5-10.

⁸⁵⁴ Διοσκουρίδης ο Πεδάνιος, *Περί ύλης ιατρικής*, 2.99, 3.134.2, Grstinger 1965-70.

⁸⁵⁵ Φυτό που ονομάστηκε έτσι επειδή νόμιζαν ότι θεραπεύει τις παθήσεις της σπλήνας. Η σημερινή του ονομασία είναι χρυσόχορτο ή σκορπίδι.

⁸⁵⁶ Θάμνος που φύεται σε ελώδεις τόπους και κοντά στη θάλασσα. Η σημερινή του ονομασία είναι αρμυρίκι.

⁸⁵⁷ Βλ. Βακαλούδη 2001α, σ. 301-2.

⁸⁵⁸ Πλίνιος, *N.H.* XXVIII, 98.

⁸⁵⁹ Μιχαήλ Ψελλός, «Περί της Γιλλούς», *MB* 5, 573-76.

⁸⁶⁰ *Διαθήκη Σολομώντος*, *MPG* 122, 1336A.

Μελετινής πίσω, αλλά και να αποκαλύψει όλα τα ονόματά της χάνοντας έτσι όλη της τη δύναμη⁸⁶¹.

Στις *Κυρανίδες* περιγράφεται ένα φυλακτό κατά της Γελλούς, πολύ αποτελεσματικό σύμφωνα με το συγγραφέα. Αυτό αποτελούνταν από δύο πορφυρά πουγκιά έχοντας στο εσωτερικό τους τα μάτια μιας ύαινας. Δεμένα στους δυο βραχίονες του μωρού, το διπλό αυτό φυλακτό έδωχνε κάθε νυκτερινό φόβο και εφιάλη, καθώς φυσικά και τη Γελλώ⁸⁶².

Σημαντικός αριθμός φυλακτών απευθύνεται αποκλειστικά στην προστασία των μικρών παιδιών⁸⁶³. Χάλκινα κουδουνάκια απομάκρυναν τους κακούς δαίμονες, περίαπτα του *πολυπαθούς οφθαλμού* παρείχαν προστασία από το κακό μάτι, χάλκινοι φαλλοί και μηνίσκοι θεράπευαν το σεληνιασμό, τρίχες από αρκούδα τον πυρετό, ενώ λίγος *βόρβορος* από το βαλανείο στο μέτωπο των παιδιών πάντα έκανε καλό.

Ο Θεόδωρος ο Στουδίτης αναφέρει ότι μετά τη γέννησή του μια γριά γυναίκα, η οποία ήταν γνωστή στην περιοχή για τους εξορκισμούς, τις επωδές και τα φυλακτά της, πήγε να τον «οχυρώσει» με διάφορα περίαπτα. Φαίνεται ότι το επάγγελμα είχε απήχηση, καθώς, όπως ο ίδιος σημειώνει, οι μητέρες της εποχής του, *οἷα τοῖς νεογόνους εἰώθασι κατὰ δαιμονικὴν κίνησιν κεχρηῆσθαι κληδονισμοῖς καὶ περιάμμασιν καὶ ἄλλαις τισὶν ἐπωδαῖς εἰς τε τοὺς δίφρους καὶ τοὺς κοιτωνίσκους, περιτραχήλια τε βάλλουσαι καὶ περίαπτα*⁸⁶⁴.

Αν κρίνουμε και από άλλες πηγές, φαίνεται ότι το επάγγελμα του φυλακτογράφου και η διακίνηση των φυλακτών αποτελούσε κυρίως γυναικεία υπόθεση. Στο *Βίο του αγίου Ευγενίου* από την Τραπεζούντα, αναφέρεται γυναίκα με εθνική ενδυμασία στολισμένη με διάφορα φυλακτά στα χέρια και στα πόδια, τα οποία πουλούσε σε άλλες γυναίκες⁸⁶⁵, ενώ στο *Βίο του Συμεών του Σαλού*, συναντάται *γυνή μάντισσα και φυλακτάρεα και επαοιδίας ποιούσα*, η οποία εκμεταλλευόμενη τη δεισιδαιμονία των συγχρόνων της, κέρδιζε τα προς το ζην κατασκευάζοντας και πουλώντας φυλακτά⁸⁶⁶.

Μικρόψυχη θεωρεί ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός τη μητέρα εκείνη, η οποία σε κάθε περίπτωση, φόρτωνε το παιδί της με διάφορα περιάμματα, ενώ θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει *την Τριάδα, το μέγα και καλόν φυλακτήριον*⁸⁶⁷. Ο Βασίλειος Καισαρείας διαμαρτύρεται για τους επαοιδούς που καλούσαν οι γονείς των μικρών παιδιών, όταν αυτά αρρώσταιναν και οι οποίοι αντί για φάρμακα τους συνιστούσαν διάφορα περίαπτα με *περιέργους χαρακτήρας*, καθώς και *σελήνια μηνίσκων χρυσέα καὶ ἀργύρεα*, και αντί να εμπιστεύονται την Εκκλησία και τους δικούς της τρόπους θεραπείας⁸⁶⁸, αυτοί προτιμούσαν τις συμβουλές των γραϊδιών⁸⁶⁹. Ο Ιωάννης ο

⁸⁶¹ Προβατάκης 1980, σ. 116, η παραλλαγή αυτή του μύθου αναφέρεται από τον Μιχαήλ Ψελλό, βλ. *MB*, σ. 573-4, για τον άγιο Σισίννιο βλ. Walter 2003, σ. 241-2, Greenfield 1989, σ. 69-72.

⁸⁶² *Κυρανίς Β΄, Περί ναΐνης* 35.

⁸⁶³ Gaster 1900, σ. 129-62.

⁸⁶⁴ Θεόδωρος ο Στουδίτης, *MPG* 99, 1729.

⁸⁶⁵ Ο *Βίος* του αγίου σώζεται αποσπασματικά σε διάφορα έργα λογίων μεταξύ 11^{ου} και 14^{ου} αι., η πληροφορία παρατίθεται από τον Macmullen 1997.

⁸⁶⁶ Λεόντιος επίσκοπος Νεαπόλεως, *Βίος του Συμεών του Σαλού*, *MPG* 93, 1736C-D, Rydén 1963.

⁸⁶⁷ Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, *MPG* 36, 381.

⁸⁶⁸ Για τις μεθόδους θαυματουργικής θεραπείας των ασθενειών που χρησιμοποιούσε η χριστιανική Εκκλησία, βλ. Καμπάνης 2005, σ. 36-66.

⁸⁶⁹ Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλίες και Λόγοι*, *MPG* 29, 417, του ιδίου, *Κατὰ μεθύνοντων*, *MPG* 29, 447C.

Χρυσόστομος επίσης καταφέρεται κατά των γονέων, οι οποίοι αντί να χρησιμοποιούν το σταυρό, χρησιμοποιούν *τὸν κόκκινον στήμονα...καὶ τὰ ἄλλα περιάμματα*⁸⁷⁰.

Και όλα αυτά γιατί; γιατί έτσι «ήθελε» το έθιμο. Σύμφωνα με τον Αμμιανό Μαρκελίνο⁸⁷¹ ο όρος «έθιμο» αποτελεί μια λέξη-κλειδί της ύστερης αρχαιότητας. Το έθιμο είναι ο άγραφος κανόνας που διαμορφώνεται και επιβάλλεται από τη μακρόχρονη και ομοιόμορφη εφαρμογή του.

Τὸ παρ' ἡμῶν ἔθος, νόμον δύνανται ἔχον, γράφει ο Βασίλειος Καισαρείας, ενώ ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει για τα παιδιά ότι *ἐκ πρώτης ἡλικίας πνευματικοῖς αὐτὰ περιφράττετε ὅπλοις...*⁸⁷². Η παιδική ηλικία είναι εκείνη που θα καθορίσει τη συνέχεια ενός εθίμου. Μαλακή και εύπλαστη η παιδική ψυχή αποτυπώνει πάνω της όλα τα ερεθίσματα που παίρνει από έναν κόσμο άγνωστο, έτοιμο για εξερεύνηση. Γι' αυτό και ήταν επιτακτική ανάγκη να δοθεί στο παιδί, από την αρχή, μεγάλη προσοχή⁸⁷³. Ο Πλούταρχος γράφει σχετικά: «...και όπως οι σφραγίδες εύκολα τυπώνονται στο απαλό κερί, με τον ίδιο τρόπο και οι πρώτες εντυπώσεις τυπώνονται στις ψυχές των παιδιών»⁸⁷⁴.

Είναι γνωστό ότι η παιδική θρησκευτικότητα συνδέεται άμεσα με το στοιχείο της «αποδοχής» αντιλήψεων, αληθειών, ιδεών, παραστάσεων και εμπειριών που προέρχονται και χαρακτηρίζουν το οικογενειακό και το ευρύτερα κοινωνικό περιβάλλον. Η ίδια θρησκευτικότητα, με σχετικές αποκλίσεις, χαρακτηρίζει και την πρώτη εφηβεία, στο τέλος της οποίας ορισμένες μεταβολές θα σημάνουν την απαρχή διαμορφώσεως της προσωπικότητας του εφήβου, του μετέπειτα ενηλίκου.

⁸⁷⁰ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις την Α' προς Κορινθίους επιστολήν*, MPG 61, 105-6.

⁸⁷¹ Αμμιανός Μαρκελίνος, *Πράξεις ή Ιστορία (Res gestae)*, 19.10.4, Rolfe 1963.

⁸⁷² Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις την Α' προς Κορινθίους επιστολήν*, MPG 61, 106.

⁸⁷³ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Κυρτάτας 1994.

⁸⁷⁴ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί παιδων αγωγής*, 3E-F.

ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΟΝ ΠΡΟΣ ΝΟΣΟΥΣ
ΤΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΗΣ ΥΓΕΙΑΣ

«Μην απογοητεύεσαι ψυχή μου που έχεις αρχή και τέλος στο χρόνο, μέσα στο θνητό κορμί σου. Γιατί μόνο εσύ ξέρεις ότι το γήινο σώμα που φοράς έχει λύπη, καθώς κυριαρχείται από τις πικρές αρρώστιες και τους νόμους του Πεπρωμένου»⁸⁷⁵.

Ο Λουκιανός υποστήριζε πως την ανθρώπινη ζωή κυβερνούσαν δύο μεγάλοι τύραννοι, ο φόβος και η ελπίδα⁸⁷⁶. Πάντα οι άνθρωποι στρέφονταν στο παράλογο, όταν με το λογικό δε μπορούσαν να καλύψουν τις ανάγκες τους και πάντα στρέφονταν στο υπερφυσικό, όταν το φυσικό δεν τους επαρκούσε ή δεν το γνώριζαν. Η ασθένεια, με τους πόνους που τη συνοδεύουν, θέτει ένα πρόβλημα στους ανθρώπους όλων των εποχών, η απάντηση στο οποίο εξαρτάται από την ιδέα που έχουν σχηματίσει για τον κόσμο, όπου ζουν, και για τις δυνάμεις που τον κυριαρχούν.

Κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας φοβερές επιδημίες σάρωσαν τις χώρες της Μεσογείου. Σεισμοί και ξηρασίες, πλημμύρες και επιδρομές ακριδών, έπλητταν το φυσικό περιβάλλον καταστρέφοντας την παραγωγή και καθόριζαν άμεσα ή έμμεσα τη ζωή των ανθρώπων. Λοιμοί ως συνέπεια των προηγούμενων καταστάσεων οδηγούσαν στο θάνατο χιλιάδων ανθρώπων. Η χειρότερη περίοδος ήταν επί αυτοκράτορα Γαλληνού. Η φτώχεια και οι ασθένειες έφεραν αύξηση της θνησιμότητας και μείωση των γεννήσεων. Ο πληθυσμός της αυτοκρατορίας έχασε το 1/3 πέφτοντας από τα 70.000.000 στα 50.000.000. Το ένα τρίτο των παιδιών πέθαιναν πιθανόν πριν από τα πρώτα τους γενέθλια και τα δύο πέμπτα πριν από τα πέντε τους χρόνια, ενώ το προσδόκιμο ζωής για τους άνδρες ήταν τα 44,7 έτη και για τις γυναίκες τα 42,4⁸⁷⁷.

Τον 4^ο και 5^ο αι. πολλές ασθένειες που κατά τα φαινόμενα έγιναν ενδημικές, όπως η λέπρα και η ελονοσία, συνέβαλαν επίσης στη μείωση του πληθυσμού. Αναφορά στη βουβωνική πανώλη που έπληξε την αυτοκρατορία το 542 την εποχή του Ιουστινιανού, κάνει ο Προκόπιος, ο οποίος γράφει ότι επί τρεις μήνες πέθαιναν καθημερινά 5.000 άνθρωποι⁸⁷⁸. Αναφορά σε επιδημίες με μεγάλη θνησιμότητα συναντάμε και στο έργο άλλων συγγραφέων, όπως του Απολλώνιου του Τυανέα σχετικά με επιδημία πανώλης που έπληξε την Έφεσο και κατόρθωσε να εξολοθρεύσει με τα περίφημα περίπαιτά του⁸⁷⁹, του Λιβάνιου⁸⁸⁰ και του Ιωάννη της Εφέσου⁸⁸¹.

Η σχεδόν σταθερή απειλή του θανάτου προκαλούσε πτώση του ηθικού σε μεγάλο βαθμό. Οι καταστροφές από τις επιδημίες προκαλούσαν έξαρση του μυστικισμού, της δεισδαιμονίας και της πρόληψης. Εξαφάνισαν την εμπιστοσύνη στους γιατρούς, που άλλωστε ελάχιστα μπορούσαν να προσφέρουν, με επακόλουθο την αναζήτηση υπερφυσικής βοήθειας σε μαγικές ή προφυλακτικές τακτικές, όπως τα φυλακτά, και σε προσευχές σε θεραπευτές αγίους⁸⁸².

⁸⁷⁵ Κυρανίς Α', *στοιχείον Φ'*, 70-83.

⁸⁷⁶ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Αλέξανδρος ή Ψευδομάντης*, 8.215.

⁸⁷⁷ Bagnol και Frier 1994.

⁸⁷⁸ Προκόπιος ο Καισαρεύς, *Ιστορία των πολέμων*, 2.22-23.

⁸⁷⁹ Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Απολλώνιον*, 4.11.

⁸⁸⁰ Λιβάνιος, *Βίος ή Περί της εαυτού τύχης*, 233.

⁸⁸¹ Ιωάννης της Εφέσου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, απόσπασμα 2, βλ. Iohannis Ephesini, *Historiae Ecclesiasticae*, εκδ. E. W. Brooks 1936.

⁸⁸² Πεντόγαλος 1983, σ. 127, Magulias 1964, σ. 144, MacLean 1974, Nutto 2012, Rivers 1924, Rose 1971, Scarborough 1976.

Ο εθνικός κόσμος θεωρούσε την αρρώστια ως μάστιγα που έστελναν οι θεοί, οργισμένοι από μια λατρευτική παράλειψη⁸⁸³. Για να θεραπευθεί κανείς εκλιπαρούσε τη συγγνώμη των θεών με ικεσίες και θυσίες. Ο μεγαλύτερος θεραπευτής θεός του εθνικού κόσμου που θεράπευε τους ανθρώπους από τις ασθένειες και τους ανακούφιζε από τους πόνους, ήταν ο Ασκληπιός (εικ. 232). Η εξάπλωση της λατρείας του θεωρείται αποτέλεσμα των *ιαμάτων*, των θαυματουργών δηλαδή ιάσεων και της προπαγάνδας του ιερατείου της Επιδαύρου.

Η θεραπεία που προσέφερε ο Ασκληπιός στα πλήθη που συνέρρεαν στα ιερά του είχε έντονο το θαυματουργό στοιχείο και απαιτούσε οπωσδήποτε την πέρα από τη λογική ανεπιφύλακτη πίστη του ασθενούς στην απεριόριστη δύναμη και ευσπλαχνία του θεού.

Ο Αίλιος Αριστείδης, ο *κατά φαντασίαν ασθενής* του 2^{ου} αι., υπήρξε από τους πιο γνωστούς λατρευτές του Ασκληπιού: «κατέφυγα στο ιερό του Ασκληπιού, πιστεύοντας πως αν ήταν να σωθώ, μόνον εκείνος μπορούσε να με σώσει, κι αν τούτο δεν ήταν εφικτό, τότε είχε έρθει η ώρα να πεθάνω»⁸⁸⁴. Ο Ασκληπιός, όπως συνήθιζε άλλωστε, εμφανίστηκε στο όνειρο του ασθενούς: «έμοιαζε σα να με άγγιζε και είχα την αίσθηση πως ο θεός ήταν παρών προσωπικά και συγχρόνως πως βρισκόμουν ανάμεσα στον ύπνο και στην εγρήγορση και ποθούσα να βλέπω το θεό, και είχα την αγωνία μήπως τον χάσω πρόωρα, κι είχα στυλώσει τα αφτιά κι άκουγα, άλλα σαν μέσα στο όνειρο και άλλα σαν σε οπτασία και είχαν σηκωθεί οι τρίχες μου κι έρρεαν δάκρυα χαράς και το βάρος της ψυχής μου ήταν ελάχιστο»⁸⁸⁵. Η διάγνωση του θεού πρέπει να ικανοποίησε τον Αριστείδη: «...έχεις δέκα χρόνια από μένα και τρία από τον Σέραπη»⁸⁸⁶.

Στην ελληνιστική Αίγυπτο των Πτολεμαίων και συγκεκριμένα στην Αλεξάνδρεια, ο Ασκληπιός συνδέθηκε με τον Σέραπη (εικ. 233). Ο Σέραπης μαζί με την Ίσιδα ειδικεύονταν στη θεραπεία των ασθενειών με μεγάλη επιτυχία, όπως αποδεικνύει η μαρτυρία του Διόδωρου Ταρσού: «όλος ο κόσμος είναι πρόθυμος να τους αποδώσει τιμές, γιατί φανερώνονται καθαρά οι ίδιοι στην ίαση των νόσων»⁸⁸⁷.

Πολλοί αρχαίοι γιατροί, από τον Ιπποκράτη ως το Γαληνό, και από τον Ορειβάσιο ως τον Αλέξανδρο τον Τραλλιανό, προσωπικό γιατρό του αυτοκράτορα Ιουστινιανού, πιθανόν να ήταν αντίθετοι προς τις τελετές του εξορκισμού και του καθαρμού, αυτό όμως δε σημαίνει ότι ήταν καθαροί επιστήμονες με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Το θαυμαστό ήταν μέρος του κόσμου τους και είναι απίθανο να αποθάρρυναν τους ασθενείς τους να κάνουν ένα προσκύνημα στην Επίδαυρο ή να χρησιμοποιούν διάφορα φυλακτά για την αντιμετώπιση ασθενειών, για τις οποίες η συμβατική ιατρική δε μπορούσε να δώσει λύση⁸⁸⁸.

Η βιβλική αποκάλυψη, στο πλαίσιο του σχεδίου της σωτηρίας του ανθρώπου, έστρεψε αποκλειστικά την προσοχή του Χριστιανισμού στη θρησκευτική σημασία της αρρώστιας και της θεραπείας. Σε έναν κόσμο όπου όλα εξαρτώνταν από το Θεό, η ασθένεια δε μπορούσε να αποτελεί εξαίρεση. Ήταν αδύνατο να μην έβλεπε κανείς την ασθένεια σαν ένα πλήγμα του Θεού στον άνθρωπο. Πάντα σε εξάρτηση από το Θεό, μπορούσε να διακρίνει στην ασθένεια την επέμβαση δυνάμεων που ήταν ανώτερες από αυτόν. Κι ακόμα περισσότερο γιατί στην αρρώστια εκδηλώνονταν

⁸⁸³ Ejik 2009.

⁸⁸⁴ Το απόσπασμα παρατίθεται από τον Livingstone 2001, σ. 344-5.

⁸⁸⁵ Αίλιος Αριστείδης, *Ιεροί Λόγοι*, 48.31

⁸⁸⁶ Αίλιος Αριστείδης, *Ιεροί Λόγοι* Β', βλ. Livingstone 2001, σ. 335.

⁸⁸⁷ Διόδωρος επίσκοπος Ταρσού, *Εις την Εξοδον*, 1.25.4, Deconinck 1912.

⁸⁸⁸ Krug 1997.

κιάλας η εξουσία του θανάτου πάνω του. Θα έπρεπε λοιπόν να έχει κι αυτή παρόμοια σημασία. Γιατί όμως να υπάρχει αυτή η παρουσία του κακού εδώ στη γη, αφού ο Θεός είναι ο απόλυτος κύριος; Αυθόρμητα το θρησκευτικό αίσθημα του ανθρώπου δημιούργησε μια σύνδεση ανάμεσα στην ασθένεια και την αμαρτία. Ο Θεός υποτίθεται δημιούργησε τον άνθρωπο για να είναι ευτυχισμένος. Η ασθένεια, όπως και όλα τα άλλα ανθρώπινα κακά, ήταν αντίθετη σε αυτή τη βαθιά πρόθεση και εμφανιζόταν στον κόσμο ως συνέπεια της αμαρτίας. Ήταν ένα από τα σημεία της οργής του Θεού ενάντια στον αμαρτωλό κόσμο⁸⁸⁹. Σε ένα από τα χωρία της *Αγίας Γραφής* αναφέρεται: «θα σε χτυπήσει ο Κύριος με εξαντλητική αδυναμία, με πυρετό και ρίγος και φαγούρα και ελονοσία και κιτρίνισμα...θα σε χτυπήσει ο Κύριος με παράλυση, με τύφλωση, με φρενοβλάβια...»⁸⁹⁰.

Για τους χριστιανούς, ο Χριστός ήταν συγχρόνως γιατρός της ψυχής και του σώματος⁸⁹¹ (εικ. 234), ενώ τη θέση των παλιών Ασκληπιείων πήραν οι ναοί που αφιερώνονταν σε ιαματικούς αγίους⁸⁹². Ορισμένες πρακτικές της λατρείας του Ασκληπιού θα επιβιώσουν και θα αφομοιωθούν από τη χριστιανική λατρεία. Στην Κωνσταντινούπολη για παράδειγμα, η μονή των αγίων Αναργύρων Κοσμά και Δαμιανού παρέμενε ανοικτή ημέρα και νύχτα για τη θεραπεία των πιστών με «εγκοίμηση» (εικ. 235). Στους «οίκους των Αναργύρων» όπως τους ονόμαζαν, καταγράφηκε στη διάρκεια των αιώνων μεγάλος αριθμός θαυματουργικών θεραπειών, («ιάματα» τα ονόμαζαν και οι χριστιανοί) με αποτέλεσμα οι άγιοι να αναγνωρισθούν ως οι ουράνιοι προστάτες των ιατρών και φαρμακοποιών⁸⁹³. Σε ένα από τα ιάματα διαβάζουμε για έναν ασθενή ο οποίος προσήλθε στο ναό των αγίων για θεραπεία δυσουρίας. Οι άγιοι *εν ονείρῳ* έδωσαν την εντολή να λάβει τρίχες από το εφηβαίο του Κοσμά και αφού τις κάψει να πιει την στάχτη τους μέσα σε νερό. Ο ασθενής μάταια αναζήτησε μεταξύ των προσκυνητών κάποιον με το όνομα Κοσμάς. Βέβαια δε γνώριζε ότι κάποιος από αυτούς είχε προσφέρει ένα πρόβατο στους αγίους το οποίο φώναζαν Κοσμά. Το πρόβατο λοιπόν ήρθε μόνο του στον ασθενή. Τότε ένας υπηρέτης το φώναξε με το όνομά του και ο ασθενής κατάλαβε τη σημασία του ονείρου. Ακολούθησε τη συμβουλή των αγίων και θεραπεύθηκε. Το ίαμα έχει στοιχεία συμπαθητικής μαγείας, λόγω της σχέσης του εφηβαίου και της δυσουρίας⁸⁹⁴. Οι άγιοι κατά κανόνα χορηγούσαν ως πανάκεια την κηρωτή, ένα είδος έμπλαστρου το οποίο κατασκευαζόταν από τα κεριά που άναβαν οι πιστοί στο ναό. Αυτή χρησιμοποιούνταν για τη θεραπεία της οφθαλμίας, διαφόρων φλεγμονών, υδροκήλης, κ.λ.π. Σε μία περίπτωση κυνάγχης χορηγήθηκε κηρωτή και μάσημα του φυτιλιού της κανδήλας. Μια ασθενής με πόνους στην κοιλιά έγινε καλά αφού κατάπιε ξύσματα από μια εικόνα των αγίων Κοσμά και Δαμιανού⁸⁹⁵.

Η συνήθεια άλλωστε των χριστιανικών ταμάτων ως ορατής έκφρασης της ατομικής ευσέβειας και ευγνωμοσύνης προς το Θεό δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επιβίωση της συνήθειας των αναθημάτων στο σχήμα των θεραπευθέντων μελών στα ιερά του Ασκληπιού⁸⁹⁶. Τον 4^ο αι. ο Θεοδόρητος, επίσκοπος Κύρου, αναφέρεται στα αναθήματα *τὴν ἰατρειάν δηλοῦντα*, τα οποία ονομάζει *εκτυπώματα* και που σκοπός

⁸⁸⁹ Χανιώτης 1995-6, σ. 13-45, Kee 1986.

⁸⁹⁰ *Δευτερονόμιο* 28, 22.

⁸⁹¹ Frankfurter 2000, σ. 340-3.

⁸⁹² Crislip 2005, Fergen 2009.

⁸⁹³ Καμπάνης 2005β, σ. 36-66.

⁸⁹⁴ Για φυλακτά κατά της δυσουρίας, βλ. Tomlin 1977, σ. 291-94.

⁸⁹⁵ Τούλ 1975-6, σ. 253-97, Rupprecht 1935.

⁸⁹⁶ Καζαμία-Τσέρνου 1995, σ. 613-38.

τους ήταν η παράκληση για τη θεραπεία ασθενειών⁸⁹⁷: *καὶ οἱ μὲν ὑγιαίνοντες αἰτοῦσι τῆς ὑγείας φυλακὴν· οἱ δὲ τινι νόσῳ παλαιόντες, τὴν τῶν νοσημάτων ἀπαλλαγὴν...οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν, οἱ δὲ ποδῶν, ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρουσιν ἔκτυπώματα· καὶ οἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ, οἱ δὲ ἐξ ὕλης ἀργύρου πεπονημένα...δηλοῖ δὲ ταῦτα προκείμενα τῶν παθημάτων τὴν λύσιν...*⁸⁹⁸ (εἰκ. 236).

Ένας από τους πιο γνωστούς θεραπευτές αγίους των αρχών του 4^{ου} αἰ. ήταν ο άγιος Δημήτριος. Οι θαυματουργικές του ιάσεις ξεκίνησαν αμέσως μετά το θάνατό του, όταν ο δούλος του Λούπος «πήρε το βασιλικό δακτυλίδι που φορούσε στο χέρι του ο άγιος, το βάπτισε μέσα στο άγιο αίμα και με αυτό γιάτρευε τους αρρώστους. Όλους τους πάσχοντες από διάφορες αρρώστιες και τους κυριαρχημένους από ακάθαρτα πνεύματα τους γιάτρευε με την ευχή και με την επισκίαση του αγίου και με τη θεία χάρη που είχε το δακτυλίδι, γι' αυτό και η φήμη του είχε απλωθεί σε όλη την πόλη της Θεσσαλονίκης»⁸⁹⁹.

Από τις διηγήσεις των *Θαυμάτων του αγίου Δημητρίου* μαθαίνουμε ότι στη βασιλική του αγίου Δημητρίου περιθάλπονταν ασθενείς διαφόρων κατηγοριών: ο παράλυτος έπαρχος Μαριανός, ο αιμορραγών έπαρχος, κάτοικοι της πόλης με σοβαρές ασθένειες, όπως κακοήθεις πυρετούς, βουβωνικά οιδήματα, αιμοπτύσεις, ψυχασθενείς, όπως ο δαιμονιζόμενος στρατιώτης, ο ημιπληγικός έπαρχος. Οι ασθενείς μεταφέρονταν στο ναό από τους οικείους τους με φορείο, με ζώο ή στα χέρια. Με την είσοδο του ασθενούς οι υπηρέτες του ναού προσκόμιζαν σε αυτόν στρώμα. Οι ασθενείς κατά τη διάρκεια της νοσηλείας τους δε φορούσαν τα καθημερινά τους ενδύματα, αλλά πιθανότατα κάποιο χιτωνίσκο. Τους παρακολουθούσαν ιατροί, οι οποίοι τους επισκέπτονταν την ημέρα παίρνοντας το ιστορικό τους και εφαρμόζοντας τις θεραπευτικές μεθόδους της εποχής εκείνης. Η περίθαλψη των ασθενών περιλάμβανε επίσης τροφοδοσία και ζεστά λουτρά. Οι ασθενείς διέμεναν όλοι μαζί σε ενιαίο χώρο και κατά τη διάρκεια της νύχτας γίνονταν ιάσεις *θαυμασίως*, με την επίσκεψη συνήθως του εμφανιζόμενου αγίου Δημητρίου σε *ὄνειρα καθ' ὕπνους* και σε *ὀράματα ἐν ἐρηγόρσει*⁹⁰⁰.

Μέσα από τα *Θαύματα του αγίου Δημητρίου* συναντούμε και μια άλλη μορφή θαυματουργικής θεραπείας, πολύ δημοφιλούς κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, αυτής των φυλακτών: «...διότι έναν άνθρωπο τον οποίο τίποτε δεν είχε κατορθώσει να βοηθήσει στο παραμικρό, ούτε τα διάφορα βότανα ούτε οι θεραπευτικές επινοήσεις της ιατρικής επιστήμης ούτε το πλήθος των φυλακτών, γιατί ακόμα κι αυτά χρησιμοποιήθηκαν, οι συγγενείς του, στην απελπισία τους για την αρρώστια του δεν ήξεραν τι να κάνουν και δοκίμαζαν τα πάντα, κι ας γνώριζαν ότι τέτοια εγχειρήματα είναι απαγορευμένα»⁹⁰¹.

Στο πρώτο *Θαύμα*, που αναφέρεται στη θαυματουργική ίαση του έπαρχου του Ιλλυρικού Μαριανού, με την παρέμβαση του αγίου Δημητρίου, διαβάζουμε: «Υπάρχει κάποιος, κύριέ μου, που μου είπε ότι μπορεί να σου ξαναδώσει την υγεία σου αν θελήσεις να φορέσεις στο λαιμό σου για φυλακτό μια περγαμηνή όπου είναι γραμμένο κάτι. Ο δε μακάριος Μαριανός αποκρίθηκε: Και τι λέει πως είναι γραμμένο

⁸⁹⁷ Για μια σύντομη μελέτη στην ιστορία των αναθημάτων, βλ. Καμπάνης 2004α, σ. 86-9, Καρδαμίτση-Αδάμη 1996, βλ. επίσης *Pietro e Paolo* 2000, σ. 173, 227, αρ. κατ. 98, Francis 2007.

⁸⁹⁸ Θεοδώρητος επίσκοπος Κύρου, *Ελληνικών παθημάτων θεραπευτική*, MPG 83, 1032.

⁸⁹⁹ *Θαύματα αγίου Δημητρίου* 2^ο μαρτυρολόγιο, γ'.

⁹⁰⁰ *Θαύματα αγίου Δημητρίου*, σχόλια, σ. 368-369.

⁹⁰¹ *Θαύματα αγίου Δημητρίου*, *Θαύμα* 2^ο, 26.

στην περγαμηνή; Το ρώτησα κι αυτό, είπε ο θεράπων, από την άφατη στοργή μου για σένα κύριέ μου, ήμουν περίεργος να μάθω τα πάντα και ούτε αυτό μου έκρυψε, αλλά μου είπε ότι στην περγαμηνή είναι σχεδιασμένες γραμμές και αστερίσκοι και ημικύκλια και κάποια άλλα σχήματα, μέσα στα οποία είτε και έξω από αυτά υπάρχουν γράμματα εβραϊκά και ονόματα αγγέλων άγνωστα στους πολλούς. Αλλά ποια η ανάγκη να μάθουμε τη δύναμη των γραμμάτων και τα σχήματα; Για όλους εμάς τους δούλους σου υπάρχει μόνο ένας σκοπός, να ξαναβρείς την υγεία σου και να μη βυθιστούμε εμείς οι φίλοι σου -και ίσως και όλοι οι πολίτες-, με τη στέρησή σου, ζωντανοί στον Άδη. Πάρε λοιπόν κύριέ μου, τη μικρή αυτή περγαμηνή και φόρεσέ την ώστε και συ να δεις την υγεία σου κι όλους εμάς τους δικούς σου να απαλλάξεις από τη φθοροποιό λύπη και την οδύνη για σένα»⁹⁰².

*Πολλαί μὲν δὴ χεῖρες ἰατρῶν, μυρία δὲ φάρμακα, πλείω δὲ περιάπτα*⁹⁰³.

Η ανθρώπινη αδυναμία αναζητά παντού την προστασία, κυρίως τις κρίσιμες ώρες της αρρώστιας. Στη «μαγική» του σκέψη ο άνθρωπος μπορεί να αναζητήσει προστασία και να πιστέψει στη δύναμη της αποτροπής του κακού από υλικά, τα οποία έχουν γι' αυτόν συμβολική, λατρευτική ή συναισθηματική αξία. Τα αντικείμενα μπορούν να προστατεύσουν από το κακό, αλλά ακόμα και να το θεραπεύσουν. Είναι εύλογο, ότι περισσότερο χρήσιμα θεωρούνταν για αρρώστιες που δεν οφείλονταν σε φυσικά αίτια, αλλά σε εκείνες που ήταν αποτέλεσμα της οργής των θεών ή δράσης κακοποιών πνευμάτων και δυνάμεων. Άτομα με χρόνια νοσήματα, που δεν είχαν βρει τη γατριά τους στους γιατρούς και τις θεραπείες, είναι φυσικό να προσφεύγουν συχνότερα στη χρήση περιάπτων. Αυτό υποστηρίζει και ο Πλούταρχος: *Οἱ ἐν νοσήμασι χρονίοις πρὸς τὰ κοινὰ βοηθήματα καὶ τὰς συνήθεις διαίτας ἀπειπόντες ἐπὶ καθαρμοῦς καὶ περιάπτα καὶ ὀνείρους τρέπονται...*⁹⁰⁴.

*Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος· ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσοῦ πετάλου ἢ ἀργυροῦ ἢ κασσιτερίνου ἢ εἰς ἱερατικὸν χάρτην φορούμενον σφραγιστικῶς ἐστίν*⁹⁰⁵.

Φυλακτά πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πάθος, χωρίς να προσδιορίζεται κάποια ασθένεια, κυκλοφορούσαν ευρέως ως προληπτικά θεραπευτικά μέσα. Ένας αετίτης λίθος για παράδειγμα, με έναν εγχάρακτο αετό προστάτευε από όλες τις παθήσεις⁹⁰⁶ (εικ. 237).

Σε ένα χριστιανικό φυλακτό του 6^{ου} αι. γραμμένο πάνω σε κεραμικό όστρακο, κάποιος Σιλουανός γιος του Σαραπίωνα παρακαλεί τον Ιησού Χριστό και τον άγιο Σερήνο, ώστε να αποφύγει κάθε δαίμονα που προκαλεί αρρώστιες, βασκανίες και κακοεργίες, υποσχόμενος πως όσο θα ήταν υγιής θα προσευχόταν καθημερινά με την ευαγγελική ευχή του *Πάτερ ὡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς...*⁹⁰⁷.

Ο Πλωτίνος αναφερόμενος στους γνωστικούς γράφει: «Γι' αυτούς οι αρρώστιες είναι δαιμονικά όντα και κανχιούνται ότι μπορούν να τις διώξουν με επωδές! Να τι τους δίνει βαρύτητα στα μάτια του λαού που πάντα θαυμάζει τις μαγικές δυνάμεις. Δεν μπορούν να πείσουν όμως τους νοήμονες ανθρώπους ότι οι αρρώστιες δεν έχουν ως αιτίες την κούραση, το υπερβολικό φαγητό, την έλλειψη τροφής ή μια διαδικασία σήψης ή γενικά μιλώντας, αλλαγές που έχουν την αρχή τους μέσα μας ή έξω από

⁹⁰² *Θαύματα αγίου Δημητρίου, Θαύμα 1^ο, 15.*

⁹⁰³ Λιβάνιος, *Βίος ή Περί της εαυτού τύχης*, 201.

⁹⁰⁴ Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί του εμφανιζομένου προσώπου τω κύκλω της σελήνης*, 920 b, Helmbold και Cherniss 1957.

⁹⁰⁵ *PGM VII.580-90.*

⁹⁰⁶ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Α', 170.*

⁹⁰⁷ *PGM P 9, σ. 217.*

εμάς. Η θεραπεία των ασθενειών το διασαφηνίζει αυτό. Αν ο ασθενής έχει διάρροια και του δοθεί καθαρτικό, η ασθένεια περνάει από το κάτω πέρασμα και αφήνει το σώμα. Το ίδιο γίνεται και με την αφαίμαξη. Η νηστεία επίσης γιατρεύει. Συμβαίνει αυτό επειδή ο δαίμονας πεινάει; Ή μήπως επειδή το φάρμακο τον κάνει να εξαφανιστεί; Μερικές φορές φεύγει αμέσως και μερικές μένει μέσα. Αν παραμένει μέσα, πως γίνεται και ο ασθενής νιώθει καλύτερα, έστω κι αν ο δαίμονας είναι ακόμη μέσα; Και γιατί φεύγει αν πράγματι φεύγει; Τι του συνέβη; Μήπως επειδή τρεφόταν από την αρρώστια; Σε αυτήν την περίπτωση η αρρώστια είναι διαφορετική από το δαίμονα. Επιπλέον, αν ο δαίμονας μπαίνει στο σώμα δίχως αιτία (δηλαδή αν δεν υπάρχει αρρώστια), γιατί δεν είμαστε πάντα άρρωστοι; Και αν μπαίνει μόνον όταν υπάρχει αιτία, γιατί χρειαζόμαστε το δαίμονα για να αρρωστήσουμε; Η αιτία είναι αρκετή για να δημιουργήσει έναν πυρετό. Θα ήταν γελοίο να υποθέσουμε ότι, μόλις ενεργεί η αιτία, ο δαίμονας, που παραμονεύει, μπαίνει μέσα αμέσως, θαρρείς για να ενισχύσει την αιτία. Όχι, είναι πολύ σαφές τι εννοούν, σε τι αποβλέπουν, όταν λένε όλα αυτά»⁹⁰⁸.

Η ασθένεια η οποία συνδέθηκε όσο καμία άλλη με το δαιμονικό στοιχείο και αποτέλεσε στίγμα, κυρίως στις μικρές κοινωνίες, ήταν ο σεληνιασμός ή επιληψία⁹⁰⁹ ή, όπως την ονόμαζε ο Ιπποκράτης, *Ιερά νόσος*⁹¹⁰. Στα συμπτώματα της επιληψίας από πολύ νωρίς δόθηκαν υπερφυσικές ερμηνείες. Υποστηρίζεται ότι ο Ιπποκράτης ήταν από τους πρώτους γιατρούς που τόνισε ότι η επιληψία ήταν μια νόσος σαν τις άλλες και ότι δεν είχε τίποτε το θεϊκό, τίποτε το φανταστικό, τίποτε το τρομακτικό και ότι μπορούσε να αντιμετωπιστεί με τα μέσα που διέθετε η επιστημονική ιατρική.

Ο Λουκιανός στο έργο του *Αλέξανδρος ή φιλοψευδής* μας δίνει μια εικόνα σχετικά με την επιληψία: «Όλοι ξέρουν για τον Σύριο από την Παλαιστίνη, τον ειδήμονα σ' αυτά τα θέματα και πόσους ανθρώπους φρόντισε- εκείνους που πέφτουν κάτω όταν η σελήνη είναι γεμάτη και αναστρέφουν τα μάτια τους και γεμίζει αφρό το στόμα τους. Αυτός τους έκανε όλους καλά και τους έστειλε στο σπίτι τους, άρτιους στο μυαλό, απαλλάσσοντάς τους από τα δεινά τους έναντι παχυλής αμοιβής. Είναι ξαπλωμένοι εκεί, κι εκείνος στέκεται πίσω τους και τους ρωτάει: Από πού είστε; από πού μπήκατε σε αυτό το σώμα; Ο ίδιος ο άρρωστος δεν λέει τίποτε, αλλά ο δαίμονας απαντάει, είτε στα ελληνικά, είτε σε άλλη γλώσσα, ανάλογα με τη χώρα από την οποία έρχεται, και λέει πως και από πού μπήκε σε αυτό το πρόσωπο. Τότε του λέει έναν όρκο κι αν ο δαίμονας δεν υπακούσει, τον απειλεί και τον διώχνει... στην αρχή ταραζόμουν πολύ, είπε ο Ευκράτης, τώρα όμως συνήθισα και δεν μου φαίνεται ότι βλέπω κάτι αφύσικο, ιδίως από τότε που μου έδωσε ο Άραβας το δακτυλίδι, το φτιαγμένο από σιδερένιους σταυρούς και μου έμαθε την επωδή με τα πολλά ονόματα»⁹¹¹ (εικ. 238).

Στο *Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*⁹¹², αναφέρεται η θεραπεία από τον Ιησού ενός μικρού αγοριού από επιληψία. Περιγράφεται η κρίση και τα επακόλουθά της, ενώ αναφέρεται πως το αγόρι είχε αυτά τα συμπτώματα από παιδί: «Διδάσκαλε, έφερα σε εσένα τον γιό μου, γιατί έχει μέσα του δαιμονικό πνεύμα που τον κάνει άλαλο. Κάθε φορά που τον πιάνει τον ρίχνει κάτω και τότε βγάζει αφρούς, τρίζει τα δόντια του και μένει ξερός». Η άλλη αναφορά που γίνεται για την επιληψία είναι στο *Κατά Ματθαίον*

⁹⁰⁸ Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 2.9.14.

⁹⁰⁹ Kotansky 1980, σ. 181-87.

⁹¹⁰ Juanna 1998, κεφ. 1, σ. 235.

⁹¹¹ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Αλέξανδρος ή φιλοψευδής*, 14.18.

⁹¹² Μάρκ. 9, 14-29.

*Ευαγγέλιο*⁹¹³ όπου χρησιμοποιείται από το Ματθαίο και μόνο ο όρος *σεληνιασμός* να περιγράφει την ίδια κατάσταση με το δαιμονισμό και την επιληψία.

Ένας ευσυνειδήτος γιατρός δε θα έπρεπε να αφήνει αδοκίμαστο κανένα μέσο, γράφει ο Αλέξανδρος ο Τραλλιανός και ζητά, επικαλούμενος αυθεντίες του παρελθόντος, να μεταχειρίζεται κανείς εναντίον της επιληψίας ακόμη και φυλακτά⁹¹⁴. Ο φαρμακός Ασκληπιάδης που έζησε τον 1^ο αι. π.Χ., καθώς και ο Αρχιγένης, Έλληνας γιατρός από την Απάμεια της Συρίας που έζησε το 2^ο αι. μ.Χ., πρότειναν για την επιληψία τη χρήση διαφόρων φυλακτών⁹¹⁵. Ο ίασπις δεμένος σε χάλκινο δακτυλίδι αποτελούσε ένα πολύ ισχυρό φυλακτό, το οποίο όχι μόνο προστάτευε αλλά και απάλλασσε τον ασθενή από την επιληψία. Επίσης οι όρχεις ενός πετεινού, αποξηραμένοι και φορεμένοι σε φυλακτό⁹¹⁶ και ακόμη το δέρμα από το μέτωπο ενός όνου θεωρούνταν ως ικανά φάρμακα κατά της ασθένειας. Το καρφί από ένα πλοίο το οποίο είχε ναυαγήσει, διπλωμένο σε βραχιόλι με ένθετο οστό από ελάφι, φορεμένο στο δεξιό βραχίονα θέραπευε επίσης την επιληψία. Για τους σπασμούς που προκαλούνταν από την ασθένεια, βοηθούσε η ρίζα του λευκού αμπελιού φορεμένη στο λαιμό⁹¹⁷, ενώ για τα ταραγμένα όνειρα των δύστυχων σεληνιασμένων, ένα σμαράγδι με την παράσταση μιας άρπης που κρατάει στα πόδια της μια σμέρνα μπορούσε να τα κάνει πιο ευχάριστα⁹¹⁸.

Όταν διαβάζουμε τα διάφορα κείμενα⁹¹⁹ εντυπωσιαζόμαστε με την πληθώρα των συνταγών για κάθε αρρώστια: για δάγκωμα φιδιού ή σκορπιού, για πρήξιμο των ματιών, της κοιλιάς ή των όρχεων, για πυρετούς και λογής άλλες αρρώστιες, γνωστές ή μη στη σημερινή επιστήμη της ιατρικής. Όλες οι ιατρικές ειδικότητες αντιμετώπιζαν επομένως το σκληρό ανταγωνισμό της θεραπευτικής μαγείας, πράγμα που αποδεικνύει εν μέρει και την αποτυχία της κοινής ιατρικής.

Όλεθρον και / πύρηθρον/ φύγε από του/ φορούντος το/ φυλακτήριον τούτο (εικ. 239). Ο πυρετός, που στην πραγματικότητα δεν αποτελεί αρρώστια, αλλά ένα από τα πολλά συμπτώματα που προκαλούν την αρρώστια, υπήρξε ανέκαθεν ένας τρομερός εχθρός, που επιτίθονταν στην άμυνα του ανθρώπινου οργανισμού, αψηφώντας τους περισσότερους γιατρούς⁹²⁰. Στις *Κυρανίδες*, έργο λαϊκής ιατρικής και μαγείας, διαβάζουμε: «...να μιλήσω για κάποιον κακό δαίμονα ο οποίος είναι ο ανά τετραήμερο πυρετός και ο οποίος στέλνεται εναντίον ανδρών και γυναικών από τον πρώτο ωροσκόπο του Αιγόκερω. Αυτός δεν υποτάσσεται εύκολα, επειδή δεν βλέπει και δεν ακούει, καθώς δεν έχει κεφάλι»⁹²¹. Ακόμη και ο δύσπιστος κατά τα άλλα Πλίνιος συμβούλευε τους ασθενείς του στην περίπτωση της πιο ακραίας μορφής πυρετού, δηλαδή του τεταρταίου, ο οποίος εμφανιζόταν ως επακόλουθο της ελονοσίας και τον οποίο η κλινική ιατρική αδυνατούσε να αντιμετωπίσει, να εναποθέτουν τις ελπίδες τους στις ικανότητες των μάγων: «απέναντι στον τεταρταίο πυρετό η κλινική ιατρική είναι ανίσχυρη, γι' αυτό θα παρουσιάσουμε τα θεραπευτικά μέσα των μάγων»⁹²².

⁹¹³ Ματθ. 4, 24.

⁹¹⁴ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* I, Puschmann 1963, σ. 567, II, σ. 377.

⁹¹⁵ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* I, Puschmann 1963, σ. 567.

⁹¹⁶ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* I, Puschmann 1963, σ. 565.

⁹¹⁷ *Κυρανίδες* Α', *στοιχείον* Α', 10.

⁹¹⁸ *Κυρανίδες* Α', *στοιχείον* Ζ', 20-25.

⁹¹⁹ Για τα ιατρικά κείμενα της ύστερης αρχαιότητας, βλ. Deroux 1998.

⁹²⁰ Brashear 1999, σ. 29-33.

⁹²¹ *Κυρανίδες* Α', *στοιχείον* Α', 152.

⁹²² Πλίνιος, *N.H.* XXX, 98.

Σύμφωνα με τις *Κυρανίδες* ο μικρός κρίκος από το χαλινάρι ενός όνου, φορεμένου ως δακτυλίδι, αποτελούσε ένα πολύ καλό φυλακτό που έδιωχνε κάθε μορφή πυρετού⁹²³.

Σε φυλακτό του 4^{ου} αι. γραμμένου πάνω σε κεραμικό όστρακο, η Ιωαννία κόρη της Αναστασίας καταφεύγει στη βοήθεια του Ιησού Χριστού, της Θεοτόκου, καθώς και ενός ικανού αριθμού αγίων, όπως ο Ιωάννης ο Θεολόγος, ο Σερήνος, ο Φιλόξενος, ο Βίκτωρας και ο Ιούστος, ώστε να απαλλαγεί από το *μεμισσημένον πνεύμα* του πυρετού που την κατέλαβε και τους παρακαλεί ώστε να αποδιώξουν και να φυγαδεύσουν από αυτήν *πάντα πυρετόν καὶ παντοῖον ῥῆος, ἀμφημερινόν, τριτέον, τεταρτέον καὶ πᾶν κακόν*⁹²⁴.

Σε παρόμοιο φυλακτό του 4^{ου} αι. επίσης για τον καθημερινό και το νυκτερινό πυρετό της Αρίας, ζητείται η βοήθεια του Ιησού Χριστού, αλλά και του Αβραάξ⁹²⁵.

Ο γιατρός Αλέξανδρος ο Τραλλιανός αντιμετώπιζε τα διάφορα είδη πυρετών με μεθόδους που προέρχονται από τη λαϊκή ιατρική, παρά από την επιστημονική ιατρική: *Ὁ ἡλιοκάνθαρος θεραπεύει τεταρταῖζοντας*, αναφέρει, και συνεχίζει ότι, αν κάποιος κρεμάσει, όπως λένε, ως περίαπτο στο λαιμό του τα γένια ενός τράγου, τότε μπορεί να αντιμετωπίσει μέχρι και τον τεταρταίο πυρετό. Επίσης, μεταφέρει την πληροφορία πως από όλους τους γιατρούς μαρτυρείται ότι ο πυρετός φεύγει, όταν σε ένα κομμάτι ύφασμα το οποίο θα φορεθεί στον καρπό του δεξιού χεριού έχει σκουπίσει τα έμμηνά της μια παρθένα⁹²⁶.

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος⁹²⁷ σε κείμενό του καταφέρεται εναντίον κάποιων χριστιανών, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν για την αντιμετώπιση του πονοκεφάλου και των ημικρανιών χάλκινα νομίσματα με τη μορφή του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Προφανώς και οι διάφοροι σφραγιδολίθοι με τη μορφή του μεγάλου Μακεδόνα στρατηλάτη, οι οποίοι κυκλοφορούσαν μεταξύ του 3^{ου} και 5^{ου} αι., μπορεί να χρησιμοποιούνταν για ανάλογες θεραπευτικές πρακτικές (εικ. 240). Για τις ημικρανίες που ταλαιπωρούσαν μεγάλο μέρος του πληθυσμού οι *Κυρανίδες* πρότειναν δύο άλλες θεραπείες, οι οποίες φαντάζουν το ίδιο πρωτότυπες με τα νομίσματα του Αλεξάνδρου. Ο σπόρος του φυτού δρακοντιά, όταν φοριόνταν μέσα σε πουνγγί απήλλασσε από τους πονοκεφάλους, καθώς επίσης και ένα φυλακτό αποτελούμενο από ένα δενδρίτη λίθο μαζί με το φτερό ενός δρυοκολάπτη⁹²⁸. Για τις πολύ δύσκολες περιπτώσεις ημικρανιών που συνοδεύονταν μέχρι και από καταρροή των ματιών, το καλύτερο φάρμακο ήταν ένα φυλακτό από πορφυρίτη λίθο πάνω στον οποίο είχε χαραχθεί το πτηνό *πορφυρίων* (νερόκοτα) κρατώντας με τα πόδια του ένα κογχύλι πορφύρα⁹²⁹.

Οι αρχαίοι Έλληνες σκέφθηκαν να θεραπεύσουν τις παθήσεις των ματιών, μεταβιβάζοντας στους ασθενείς την όραση μιας σαύρας. Έφερναν τη σαύρα σε επαφή με λίθους, τους οποίους κατόπιν χρησιμοποιούσαν ως φυλακτά, και την τύφλωναν, πιστεύοντας ότι η συγκεκριμένη αίσθηση, κομμένη από τη ρίζα της θα περνούσε στους λίθους και από αυτές στους κατόχους των φυλακτών. Σύμφωνα με τις *Κυρανίδες*, όποιος χρησιμοποιεί ένα φυλακτό από ίασπι λίθο στον οποίο έχει χαραχθεί

⁹²³ *Κυρανίδες Β', περί όνου*.

⁹²⁴ *PGM P5b*, σ.212-6.

⁹²⁵ *PGM P5a*, σ.212.

⁹²⁶ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική Ι*, Puschmann 1963, σ. 437.

⁹²⁷ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ομιλίες προς τους λέγοντας ότι δαίμονες τα ανθρώπινα διοικούν*, *MPG* 49, 240.

⁹²⁸ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Δ'*, 23-29.

⁹²⁹ *Κυρανίδες Α', στοιχείον ΙΙ'*, 38-44, Kotansky 2001, σ. 41-2.

μία σαύρα και η λέξη *χουθεσουλε*, τότε αυτός θα είναι απρόσβλητος όλη του τη ζωή από παθήσεις των ματιών⁹³⁰ (εικ. 241).

Για την αμβλυωπία και τους καταρράκτες των ματιών, ένα κεχριμπάρι με χαραγμένη την παράσταση ενός γύπα, σε συνδυασμό με λίγο λιβάνι και την άκρη του φτερού του πουλιού *λώβηξ*, αποτελούσε ένα ιδανικό φυλακτό⁹³¹. Για την οφθαλμία, ασθένεια των νεύρων των ματιών με μεγάλη διάδοση κατά την ύστερη αρχαιότητα, κυρίως στην περιοχή της Αιγύπτου, ένα φυλακτό τύπου *lamella* του 4^{ου} αι., γράφει: *εν τω ονόματι/ του θεού και ιησού χριστού/ και πνεύματος αγίου/ ραβα σκανομκα/ λουλα αμρικτο/ ραθην αθαβαθα/ ρουρακ επεύχομε/ σοι το μέγα όνομα/ ιαω απόστρεψον τη/ ν επιφερομένην ο/ φθαλμίαν και μη κε/ τι εάσης οφθαλμίας/ τιν ενβολήν γενέσθαι*.

Στο έργο του *Θεραπευτική* ο Αλέξανδρος ο Τραλλιανός αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στα φυσικά περίαπτα προς το ύς κωλικήν *έχοντας διάθεσιν*⁹³². Ένα από τα πιο γνωστά φυλακτά της ύστερης αρχαιότητας σχετικά με τους κωλικούς του στομάχου περιγράφεται από τον Αλέξανδρο ως εξής: *Είς λίθον μηδικόν γλύψον Ήρακλέα όρθόν πνίγοντα λέοντα και έγκλείσας είς δακτυλίδιον χρυσοῦν δίδου φορεῖν*. Παρόλο που ο Αλέξανδρος προτείνει μηδικό λίθο⁹³³, τα περισσότερα σωζόμενα δείγματα είναι κατασκευασμένα από ερυθρό ίασπι. Ο Ηρακλής απεικονίζεται σε ένα γνωστό από μετάλλια και νομίσματα (εικ. 242) εικονογραφικό τύπο, όρθιος, γυμνός την ώρα που του επιτίθεται το λιοντάρι της Νεμέας. Με βάση την ομοιοπαθητική μέθοδο, όπου παριστάνεται ηττημένο ό,τι επιθυμούμε να νικήσουμε και να αποδιώξουμε, και στην προκειμένη περίπτωση τον κωλικό του στομάχου, το λιοντάρι, συμβολίζοντας τον πόνο, εξουδετερώνεται από τον Ηρακλή πνίγοντάς το. Τα φυλακτά αυτού του τύπου συνήθως συνοδεύονται από τρία εγχάρακτα ΚΚΚ στον οπισθότυπο του λίθου και σχετίζονται με το όνομα του δαίμονα που προκαλούσε τους κωλικούς (εικ. 243). Σε φυλακτό του 3^{ου}-4^{ου} αι. από πράσινο ίασπι με παράσταση ηλιακών θεοτήτων, στην πίσω όψη διαβάζουμε: *ίλαιος σοι ο ήλιος κοκκε*. Η λέξη *κοκκε* σύμφωνα με τους μαγικούς παπύρους⁹³⁴ μεταφράζεται ως *εγώ ειμί ο πατροπαράδοτος θεός ακάματος κόκ, κούκ, κούλ* που αντιστοιχεί στα τρία ΚΚΚ (εικ. 244).

Στο *Περί λίθων* έργο των Σωκράτη και Διονύσιου αναφέρεται για τον Χνούβη: «χάραξε πάνω σε έναν όνυχια ένα φίδι με κεφάλι λιονταριού με ακτίνες. Αυτό είναι φυλακτό για το στομαχόπονο» (εικ. 245).

Για τη δυσπεψία χρησιμοποιούνταν διάφοροι λίθοι κυρίως με παραστάσεις πτηνών και τη λέξη *πέπτε* που σημαίνει χώνευε ή *ευπέπτι* δηλαδή καλή χώνευση (εικ. 246).

Σε μια όμορφη παράσταση χαραγμένη σε έναν αιματίτη διακρίνουμε έναν γενειοφόρο θεριστή με περίζωμα και μυτερό πίλο. Κρατάει δρεπάνι και κόβει ένα στάχυ, ενώ τρία άλλα στάχια παριστάνονται δίπλα, κομμένα ήδη. Η επιγραφή στην πίσω όψη, αν και γραμμένη ανάποδα, μας πληροφορεί για τη δύναμη του φυλακτού να προστατεύει από τους ρευματικούς πόνους: *εργάζο/με κε ου/ πονώ* (εικ. 247).

Για τις φλεγμονές των νεφρών οι *Κυρανίδες* προτείνουν τη χρήση μιας ζώνης από δέρμα φώκιας⁹³⁵, ενώ ο Αλέξανδρος ο Τραλλιανός ένα χάλκινο δακτυλίδι με παράσταση λιονταριού, αστέρα και Σελήνης⁹³⁶ (εικ. 248).

⁹³⁰ *Κυρανίδες Β', περί ζαύρας*.

⁹³¹ *Κυρανίδες Α', στοιχείον Α', 20-23*.

⁹³² Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* II, Puschmann 1963, σ. 375.

⁹³³ Ημιπολύτιμος λίθος μαύρου χρώματος.

⁹³⁴ *PGM XXXIII.24*.

⁹³⁵ *Κυρανίδες Β', περί φώκης*.

⁹³⁶ Αλέξανδρος ο Τραλλιανός, *Θεραπευτική* II, Puschmann 1963, σ. 475.

Ένα ιδιαίτερο και αρκετά σπάνιο φυλακτό κατά του πόνου των γονάτων αποτελεί χάλκινος σταυρός με παράσταση του συμβόλου του Αιγόκερω που χρονολογείται μεταξύ 4^{ου} και 5^{ου} αι.⁹³⁷ (εικ. 249). Η κύρια όψη του σταυρού διαιρείται σε πέντε ίσα μέρη, τα οποία φέρουν πανομοιότυπη ανάγλυφη παράσταση αιγάγρου που βαδίζει προς τα αριστερά. Ο αίγαγρος αποτελεί το σύμβολο του Αιγόκερω στο ζωδιακό κύκλο. Ο σταυρός έχει χαρακτήρα αποτροπαϊκό για την προστασία του κατόχου από ασθένειες που προκαλούσαν οι δαίμονες του κακού⁹³⁸. Στη δαιμονολογία οι αρχάγγελοι και οι άγγελοι συνδέονται με τα άστρα και τα ουράνια σώματα που παρουσιάζονται ως κατοικίες τους. Στη *Διαθήκη Σολομώντος*⁹³⁹ αναφέρονται 36 δαίμονες διανεμημένοι στα δώδεκα ζώδια, με πρόσωπα ανθρώπων ή ζώων που επιφέρουν ασθένειες σε διάφορα μέρη του σώματος, καθώς και οι άγγελοι που τους εκδιώκουν. Ο αστρολόγος Φιρμίκος Ματέρνος στο έργο του *Αστρονομικά* αναφέρει τα διάφορα δόγματα *περί μελοθεσίας* που εκχωρούσαν μέρη του σώματος σε αστρολογικές οντότητες: «Ο Κριός ως αρχηγός όλων έχει αναλάβει το κεφάλι και ο Ταύρος δέχεται λόγω της θέσης του τον όμορφο λαιμό· η περιοχή από τα χέρια ως τους ώμους κατανεμημένη ομοιόμορφα, αποδίδεται στους Διδύμους· το στήθος δίνεται στον Καρκίνο, το βασίλειο των πλευρών και των ωμοπλάτων ανήκει στον Λέοντα, η κοιλιά ανήκει ως δίκαιος κλήρος στην Παρθένο· ο Ζυγός κυβερνά τα νεφρά και ο Σκορπιός αντλεί ευχαρίστηση από τη βουβώνα· οι μηροί ανήκουν στον Κένταυρο, ο Αιγόκερος είναι ο τύραννος και των δύο γονάτων, ενώ ο κεραστής Υδροχόος έχει την κυριαρχία των κνημών και οι Ιχθύες διεκδικούν τη δικαιοδοσία για τα πόδια»⁹⁴⁰ (εικ. 250). Σύμφωνα με τη *Διαθήκη Σολομώντος* στο ζώδιο του Αιγόκερω κατοικεί ο 19^{ος} δαίμονας Ναθώθ και βρίσκεται υπό την προστασία του Ασταφαίου: *Ἐγὼ Ναθώθ καλοῦμαι καὶ εἰς τὰ γόνατα καθέζομαι τῶν ἀνθρώπων, ἐὰν τις ἐπιγράψῃ ἐν χάρτῃ Φνουνοβοηόλ, ἔξελθε Ναθώθ καὶ τράχηλιν μὴ ἄψῃς, εὐθὺς ἀναχωρῶ*⁹⁴¹.

Τα αρθριτικά και κυρίως η ποδάγρα (αρθριτικά των κάτω άκρων), σύμφωνα με τις πολυάριθμες αναφορές τους σε διάφορα κείμενα και όχι μόνο ιατρικά, φαίνεται ότι ταλαιπωρούσαν μεγάλο μέρος του πληθυσμού. Ο Αλέξανδρος ο Τραλλιανός γράφει σχετικά: *φυλακτικὸν ποδάγρας καὶ ἀρθρίτιδος*. Οι αστράγαλοι ενός λαγού περιαιπτόμενοι ελαφρύνουν τα αρθριτικά πάθη. Η ίδια άποψη εκφράζεται και στις *Κυρανίδες*⁹⁴². Επίσης υποδήματα καμωμένα από το δέρμα μιας ύαινας λειτουργούσαν θεραπευτικά σε όσους είχαν ποδάγρα, αρθρίτιδα και κάθε είδους ρευματισμό⁹⁴³.

Σε χρυσή lamella του 3^{ου} αι., υπάρχει η επιγραφή: *τετρήχει δ' αγορή, υπό δ' εστοναχίζετο γαία* που μεταφράζεται ως: «έβραζε η συνέλευση κι η γη βογκούσε από κάτω» (εικ. 251). Πρόκειται για τον 95^ο στίχο της ραψωδίας Β' της *Ιλιάδας*. Τι σχέση μπορεί να έχει με τα ιαματικά φυλακτά και ειδικότερα με αυτά της ποδάγρας; Σύμφωνα με τον Αλέξανδρο τον Τραλλιανό ένα χρυσό φυλακτό με τον παραπάνω ομηρικό στίχο, το οποίο κατασκευάζονταν όταν η Σελήνη βρισκόταν στο ζώδιο του Ζυγού, μπορούσε να θεραπεύσει *τας οδύνas των αρθριτικών*.

⁹³⁷ Καμπάνης 2001β, σ.17, αρ. κατ. 2.

⁹³⁸ Vikan 1984, σ. 65-86.

⁹³⁹ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1316-58.

⁹⁴⁰ Φιρμίκος Ματέρνος, *Αστρονομικά (Dem astrologen)*, 2.456-65, Kelber 2009, Friesenhann 1970, σ. 81.

⁹⁴¹ *Διαθήκη Σολομώντος*, MPG 122, 1344.

⁹⁴² *Κυρανίδες Β', περί λαγωού*.

⁹⁴³ *Κυρανίδες Β', περί υαίνης*.

Τις κρίσιμες ώρες της αρρώστιας, κυρίως όταν αυτή δεν οφείλεται σε φυσικά αίτια, αλλά υποτίθεται είναι αποτέλεσμα της οργής των θεών ή της δράσης κακοποιών πνευμάτων και δυνάμεων, η ανθρώπινη αδυναμία αναζητά παντού την προστασία. Όταν οι επιστημονικές γνώσεις είναι περιορισμένες και η εμπειρία μικρή, ίσως το μουρμούρισμα μιας επωδής ή ο ψαλμός μιας ευχής να είναι ό,τι καλύτερο μπορεί να γίνει εκείνη την ώρα. Ίσως η υποστήριξη του αρρώστου, η αίσθησή του ότι δεν αφήνεται μόνος και αβοήθητος, ίσως το υποβλητικό κλίμα και τα συχνά μυστηριώδη και ακατάληπτα λόγια της επωδής ή της ευχής, η δύναμη της υποβολής και η κινητοποίηση της αυθυποβολής, μπορούν να παίξουν κάποιο ρόλο. Το σκοτάδι υποβάλλει και συγκαλύπτει και η μεγάλωπρη εμφάνιση του πρωθιερέως, ακολουθούμενου από το ιερατείο ή του ιερέα με τους νεοκώρους, μαζί με την ψυχολογική κατάσταση της προσδοκίας, μπορούν να πείσουν ακόμα και για την εμφάνιση του ίδιου του θεού ή του αγίου.

Λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής, συχνά μη επιδεχόμενες λογικές ερμηνείες, εξακολουθούν πεισματικά να ζουν και να αποτελούν στοιχείο συνδετικό με βιώματα, αναμνήσεις, πρόσωπα και καταστάσεις που είναι αναγκαία στο *εν ζην*. Είναι πράγματι εντυπωσιακό το να ανακαλύπτεις, πως το παρελθόν αντιστέκεται στην εξαφάνισή του, πως προσπαθεί να επιβιώσει στο παρόν, πως το διαποτίζει ή το διαβρώνει, ενσωματούμενο με τρόπο που συχνά δε ξεχωρίζει, ότι έχει άλλη προέλευση και άλλη ηλικία.

Σε μια ασημένια lamella, χρονολογημένη τον 3^ο αι., η Εφέσια Άρτεμις αναλαμβάνει να βοηθήσει κάποιον που πάσχει από ημικρανίες. Η ασθένεια εμφανίζεται με τη μορφή του γυναικείου δαίμονα με το όνομα Ανταύρα.: *Πρός ημίκρανον. Ανταύρα ἐξῆλθεν ἐκ τῆς θαλάσσης, ἀνεβόησεν ὡς ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς. Ὑπαντᾷ αὐτῇ Ἄρτεμις Ἐφεσία: Ἀνταύρα ποῦ ὑπάγεις; «Ἴς τὸ ἡμίκρανον». «Μὴ οὐκ ἴς τὰ ν...»*⁹⁴⁴.

Μετά το τέλος της ύστερης αρχαιότητας, μια παραπλήσια προσευχή με εμφανή τα χριστιανικά στοιχεία εμφανίζεται αρκετά συχνά στις ικεσίες των ανθρώπων που πάσχουν από έντονους πονοκεφάλους. Τη θέση της Άρτεμις παίρνει ο αρχάγγελος Μιχαήλ, ενώ ο γυναικίος δαίμονας Ανταύρα ονομάζεται Άβρα:

... *Ἐξήρχετο αὕτη ἡ ἄβρα ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἀπήντησεν αὐτῇ ὁ πρωτοαρχάγγελος Μιχαήλ καὶ εἶπεν αὐτῇ: “πόθεν ἔρχεις καὶ ποῦ ὑπάγεις, ἄβρα μελανὴ μεμελανωμένη, τριχειλετρικέφαλε;” – “Ἐγὼ ὑπάγω ἀνθρώπου ὅστέα φαγεῖν καὶ τὸ κρέας ἀφανίσαι”. Λέγει αὐτῇ ὁ πρωτοαρχάγγελος Μιχαήλ: “οὐκ ἔχεις, ἄβρα, ἐξουσίαν ἀνθρώπου ὅστέα φαγεῖν καὶ τὸ κρέας ἀφανίσαι, ἀλλ’ ἐπιβρέξει ἐπὶ σέ ὁ Κύριος ὁ Θεὸς πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ διασκορπήσει σε ἐπὶ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Ἐξέλθε καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τὸ μέλος καὶ τὰ ὀστέα τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ δεῖνα...”*⁹⁴⁵

Ὡς παράδειγμα επιβίωσης των αρχαίων πρακτικών στο χριστιανικό κόσμο, η ίδια προσευχή εμφανίζεται και σε ένα μεταβυζαντινό κείμενο από τη Νότια Ιταλία, στο οποίο αναλαμβάνει ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός να απαλλάξει τον πάσχοντα από τις ημικρανίες: *Εὐχή ἡμικράνη εἰς πονοκεφάλι. Ἡμίκρανον ἐξήρχετο ἀπὸ θάλασσαν κρουόμενον καὶ βρυχούμενον καὶ ὑπήντησε αὐτῷ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ: “Ποῦ ὑπάγεις, κράνιον καὶ πονοκεφάλι καὶ ὀφθαλμόπονον καὶ νεμοπύρωμα καὶ δάκρυα καὶ λεύκωμα καὶ κεφαλοσκότωσις;” Καὶ ἀπεκρίθη ὁ πονοκέφαλος πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστόν: “Ὑπάγομεν, ἵνα καθίσωμεν εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ...”. Καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς λέγει πρὸς*

⁹⁴⁴ Barb 1966, σ. 1-23, Jordan 1999, σ. 8-11, Kotansky 1994, σ. 58-71.

⁹⁴⁵ Graf 2004, σ. 305

αὐτόν: “Βλέπε, μὴ ὑπαγε εἰς τὸν δοῦλόν μου, ἀλλὰ φεύγετε καὶ ὑπάγετε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη...”⁹⁴⁶.

⁹⁴⁶ Στο ἴδιο, σ. 306.

Ο ΦΥΛΑΣΣΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΣΩΖΩΝ ΤΑΣ ΨΥΧΑΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΩΝ
ΤΑ ΔΙΑΒΑΤΗΡΙΑ ΦΥΛΑΚΤΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Κατά τη διάρκεια των αιώνων η ψυχή υπήρξε αντικείμενο συζήτησης, επιχειρηματολογίας και προσπαθειών ορισμού. Προκάλεσε και προκαλεί ακόμη το μέγιστο διανοητικό ενδιαφέρον και αποτελεί το ιδιαίτερο θέμα πολλών θρησκειών και φιλοσοφικών συστημάτων, μιας και η φιλοσοφία προχωρά κάποτε και πέρα από την ορατή πλευρά των πραγμάτων⁹⁴⁷.

Ο Λουκιανός στο έργο του *Αληθής Ιστορία*⁹⁴⁸, με την γραφίδα του ταξίδεψε τους αναγνώστες του και τους γνώρισε μια μυθική πόλη στον ουρανό, ανάμεσα στους αστερισμούς των Πλειάδων και των Υάδων, την οποία ονόμαζαν *Λυχνόπολιν*. Στην πόλη αυτή, που την επισκέφτηκε και ο ίδιος, δεν κατοικούσαν άνθρωποι αλλά εκατομμύρια λύχνοι ισάριθμοι των ανθρώπων. Η ζωή του καθενός κρατούσε όσο και το λάδι του λυχναριού του. Μόλις αυτό τελείωνε τότε μαζί με τη θρυαλλίδα έσβηνε και η ζωή του ανθρώπου. Το λυχνάρι συμβόλιζε την παροδικότητα της ζωής και το άγνωστο της τέλος.

Σύμφωνα με ορισμένες φιλοσοφικές και θρησκευτικές αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας, η τελική φάση του αγώνα μεταξύ του Καλού και του Κακού διαδραματιζόταν την ώρα του θανάτου. Από την εποχή του Πλάτωνα κίόλας υπήρχε η πίστη ότι ο Δίας ζήτησε από τον Προμηθέα να στερήσει από τους ανθρώπους τη δυνατότητα να γνωρίζουν εκ των προτέρων την ακριβή στιγμή του θανάτου τους. Εφόσον λοιπόν οι άνθρωποι αγνοούσαν πλέον τη μέρα και ώρα του θανάτου τους, έπρεπε να είναι πάντα έτοιμοι για τη μοιραία αυτή στιγμή⁹⁴⁹.

Ο φόβος για την Κόλαση⁹⁵⁰ ή η λαχτάρα για τον Παράδεισο στην πραγματικότητα υπαγόρευαν όλη την επίγεια συμπεριφορά του ανθρώπου. Το άγνωστο επηρέαζε το γνωστό, το αόρατο βάραινε πάνω στο ορατό, με την αδυσώπητη ετυμηγορία του, μιας και οι πράξεις του ανθρώπου εδώ κάτω προδιέγραφαν το ουράνιο μέλλον του. Πρόκειται για μια αλήθεια που συνάγεται ακόμα και από ορισμένους αρχαίους μύθους και όχι μονάχα από τα χριστιανικά κείμενα.

Λίγο πριν έρθει το τέλος, υπήρχαν χριστιανοί οι οποίοι πίστευαν ότι ο άνθρωπος έβλεπε στο προσκεφάλι του τον άγγελο του θανάτου. Κρατούσε ένα ξίφος και ήταν καλυμμένος με οφθαλμούς. Στο θέαμα αυτό ο άνθρωπος άνοιγε το στόμα του τρομαγμένος και τότε από το ξίφος κυλούσε μια σταγόνα χολής. Αμέσως μόλις την κατάπινε, ερχόταν ο θάνατος. Στους *Βίους Αγίων* της Εκκλησίας συναντούμε πολυάριθμες αναφορές τέτοιων οράσεων κατά την ώρα του θανάτου.

Η Αίγυπτος⁹⁵¹ στάθηκε η εκλεκτή γη των νεκρών. Καμία άλλη χώρα και κανένας άλλος λαός στην ιστορία του δεν αφιέρωσε τόση προσοχή στο θάνατο και να μην προσέφερε τόση φροντίδα στους πεθαμένους· τους έκλαιγαν, τους έπλεναν, τους έραιναν με αρώματα, τους άλειφαν, τους ταρίχευαν, τους έτρεφαν συμβολικά επί γενιές ολόκληρες⁹⁵². Επίσης, για να βοηθήσουν το νεκρό στη νέα του ζωή που θα διαρκούσε αιώνια τον εφοδίαζαν με ένα ρολό παπύρου που περιείχε θρησκευτικά

⁹⁴⁷ Sneath 1922, Bowker 1996.

⁹⁴⁸ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Αληθής Ιστορία*, Α', 92, Maguire-MacLeod 1972.

⁹⁴⁹ Kerényi 1976, σ. 202.

⁹⁵⁰ Για την Κόλαση, βλ. Bernstein 2003.

⁹⁵¹ Russman 2001.

⁹⁵² Γενικά για τη φροντίδα των νεκρών κατά την ύστερη αρχαιότητα, βλ. Rebillard, Rawlings και Routier-pucci 2009.

κείμενα και μαγικές ρήσεις⁹⁵³. Ακόμη, ένας σημαντικός αριθμός φυλακτών συμπλήρωνε τον εξοπλισμό του⁹⁵⁴.

Φύλλα του *Ευαγγελίου* συνόδευαν κάποτε και τους χριστιανούς. Σε κώδικα της βιβλιοθήκης των Ιεροσολύμων αναγράφεται: *εὐχὴ ὅταν ἀπαίρη ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν τῆδε, γράφει δὲ ταύτην ὁ πνευματικὸς αὐτοῦ πατήρ εἰς χάρτην καὶ βάλλει εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεθνηκότος διὰ τὸν φόβον τῶν τελωνίων τοῦ ἁέρος καὶ τοῦ σκοτούς...*⁹⁵⁵.

Στην ελληνική γραμματεία ο άλλος κόσμος, αυτός ο άγνωστος, έγινε ευρύτερα γνωστός χάρι στον Όμηρο⁹⁵⁶, στον οποίο οφείλουμε και το γεγονός ότι απέκτησε κάποια μορφή τοπογραφίας και μυθολογίας στις οποίες οι μεταγενέστεροι ποιητές και πεζογράφοι προσθέσανε διάφορες λεπτομέρειες, προσδίδοντας τους κάποτε και ένα πιο βαθύ εσχατολογικό νόημα.

Οι αντιλήψεις για τη μετά θάνατο ζωή που η ύστερη αρχαιότητα κληρονόμησε από τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό προσέλαβαν νέες διαστάσεις και διατυπώθηκαν με νέους τρόπους, σε πολλές και διάφορες παραλλαγές⁹⁵⁷.

Ο Πλάτων ήταν από τους πρώτους στην ελληνική κλασική γραμματεία που καθιέρωσε την ουράνια εσχατολογία, δίνοντας μεταφυσική υπόσταση στα έργα του *Φαίδων*, *Τίμων* και κυρίως στην *Πολιτεία*⁹⁵⁸. Οι ιδέες που διατύπωσε ο Πλάτων για το μεταθανάτιο ταξίδι της ψυχής επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τις περισσότερες από τις φιλοσοφικές και θρησκευτικές αντιλήψεις που διαμορφώθηκαν την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας⁹⁵⁹. Η *Πολιτεία* αρχίζει με τις παρατηρήσεις ενός γέροντα για τη μετά θάνατο ζωή και τελειώνει με ένα μύθο για την ύστατη κρίση. Η αθανασία της ψυχής αποδεικνύεται με το μύθο του Παμφυλίου Ηρός, ο οποίος ζώντας 12 ημέρες στον ουράνιο κόσμο, είδε και περιέγραψε την κατάσταση των ψυχών. Οι ψυχές ζούσαν στη μακαριότητα ατενίζοντας το σύμπαν των απλανών και πλανητών συντονισμένοι με τη μουσική αρμονία του. «Άμα βγήκε η ψυχή του από το σώμα του έφυγε μαζί με πολλούς άλλους κι έφτασαν σε έναν τόπο θαυμάσιο όπου ήταν δύο χάσματα της γης συγκρατητά μεταξύ τους, και ακριβώς αντίκρυ τους επάνω στον ουρανό άλλα δύο. Μεταξύ αυτών κάθονταν οι δικαστές και αυτοί, όταν τελείωνε η κάθε δίκη, διέτασσαν τους δίκαιους να πάρουν το δρόμο που ήταν δεξιά και προς τα πάνω μέσω του ουρανού, αφού προηγουμένως τους κρεμούσαν μια πινακίδα μπροστά τους, σαν φυλακτό που έγραφε την απόφαση τους. Τους άδικους πάλι τους διέτασσαν να πάρουν το δρόμο που ήταν αριστερά και προς τα κάτω, αφού και σε αυτούς κρεμούσαν πινακίδα, αλλά από πίσω τους, που έγραφε όλες τις πράξεις που έκανε ο καθένας. Όσες αδικίες είχαν κάνει και όσους ανθρώπους είχαν βλάψει, για το κάθε ένα ξεχωριστά, τιμωρούνταν η ψυχή τους δέκα φορές. Η κάθε φορά είχε διάρκεια εκατό χρόνια, γιατί τόσο διαρκεί η ανθρώπινη ζωή, για να πληρώσουν με δεκαπλάσια ποινή το κάθε αδίκημά τους. Έβλεπε λοιπόν από τη μια μεριά στο κάθε χάσμα του ουρανού και της γης να πηγαίνουν οι ψυχές όταν τελείωνε η δίκη τους. Από την άλλη μεριά από το χάσμα της γης ανέβαιναν ψυχές διψασμένες και σκονισμένες ενώ από το χάσμα του ουρανού κατέβαιναν άλλες καθαρές»⁹⁶⁰.

⁹⁵³ Smith 2009.

⁹⁵⁴ Budge 1978β, σ. 64-5, Andrews 1994.

⁹⁵⁵ Λεκατσάς 2000, σ. 251.

⁹⁵⁶ Βορρέας 1927, σ. 292.

⁹⁵⁷ Για τις αντιλήψεις περί της ψυχής στον αρχαίο κόσμο, βλ. Bremmer 1987, Rohde 2010. Για μια κοινωνιολογική προσέγγιση του θέματος, βλ. Jung 1969.

⁹⁵⁸ Elkaisy-Friemuth 2009.

⁹⁵⁹ Ζήσης 1972, σ. 229-39.

⁹⁶⁰ Πλάτων, *Πολιτεία*, 10, 614B.

Ένα ταξίδι στον άλλο κόσμο αναφέρει και ο Απόστολος Παύλος, ο οποίος γράφει ότι: «Ξέρω έναν άνθρωπο πιστό, ο οποίος πριν από δεκατέσσερα χρόνια ανυψώθηκε μέχρι και τον τρίτο ουρανό, δεν ξέρω αν ήταν με το σώμα του ή χωρίς το σώμα, αυτό ο Θεός το ξέρει. Ξέρω ότι αυτός ο άνθρωπος μεταφέρθηκε ξαφνικά στον παράδεισο κι άκουσε λόγια που δε μπορεί ούτε επιτρέπεται να τα πει άνθρωπος»⁹⁶¹.

Στο έργο του *Περί ψυχής*⁹⁶², ο Τερτυλλιανός εκφράζει την αντίθεσή του με τους χριστιανούς, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τη φιλοσοφία και ιδίως τον Πλατωνισμό, για να εξηγήσουν την υπόσταση της ανθρώπινης ψυχής. Για τον Τερτυλλιανό η ψυχή ήταν ξεχωριστή από το σώμα, αλλά δεν ήταν άυλη. Επίσης, τη θεωρούσε απλή, ασύνθετη και αθάνατη, οπότε μετέβαινε στον ουρανό ή στον Άδη μετά το θάνατο του σώματος. Οι απόψεις αυτές του Τερτυλλιανού περί υλικής ψυχής, ίσως είναι επηρεασμένες από το Στωικισμό, ενώ ο ίδιος ο Τερτυλλιανός γράφει ότι έλαβε πληροφορίες από μια μοντανίστρια «προφήτισσα» η οποία σε όραμα κατέβηκε στον Άδη.

Σύμφωνα με το *Βίο του αγίου Συμεών του Σαλού*⁹⁶³, όταν η ψυχή αποχωρίζονταν από το σώμα, έπρεπε να ταξιδέψει στον αέρα και να σταματήσει σε ορισμένες πύλες, όπου υπήρχαν δαίμονες που εξέταζαν τις πράξεις της στη γη, και ή την άφηναν να συνεχίσει, αφού πλήρωνε τον ανάλογο δασμό που υπολογίζονταν σε καλές πράξεις, ή τη συλλαμβάνανε επιτόπου.

Στο ταξίδι της ψυχής της Θεοδώρας, όπως περιγράφεται στο *Βίο του αγίου Βασιλείου του Νέου*⁹⁶⁴, αναφέρονται είκοσι ένα τελώνια που το καθένα αντιπροσώπευε μια από τις χριστιανικές αμαρτίες. Είναι πάντως άξιο ιδιαίτερης προσοχής ότι οι επικεφαλείς δαίμονες κρατούσαν λεπτομερείς κώδικες, στους οποίους ήταν γραμμένο κάθε αμάρτημα με την ακριβή ημερομηνία του και τα ονόματα των μαρτύρων.

Σε ένα παπυρικό απόσπασμα του 4^{ου} αι. με τίτλο *Η λειτουργία του Μίθρα*⁹⁶⁵, περιγράφεται το ταξίδι της ψυχής στους επτά ουραμούς. Το ανέβασμα της ψυχής συνδυάζεται από προσευχές και κοσμικούς ήχους, καθώς και με τη χρήση διαφόρων φυλακτών με τα οποία ήταν εφοδιασμένη και χρησιμοποιούσε, φιλώντας τα κάθε φορά που άλλαζε ουρανό. Τα φυλακτά, τα οποία κρέμονταν από το λαιμό, στη δεξιά πλευρά ήταν φτιαγμένα υποτίθεται από υμένα μαύρου προβάτου, γραμμένου στο εσωτερικό με διάφορους μυστικούς χαρακτήρες-συνθήματα προς τους φύλακες των πυλών. Τα φυλακτά ήταν δεμένα με το έντερο του προβάτου. Τα φυλακτά που κρέμονταν στην αριστερή πλευρά ήταν τα ίδια, αλλά από άσπρο πρόβατο. Η προσευχή ξεκινά με μια νέα γέννηση, καλύτερη της πρώτης *εκ θνητής γαστέρας*, όταν το ιερό πνεύμα φυσήξει μέσα της και την αναγκάσει να εγκαταλείψει τις πέντε γήινες αισθήσεις της. Για να εξασφαλίσει τα *πύρινα κλείθρα* που θα της ανοίξουν τις πύλες των ουραμών, καλεί τους επτά θάνατους θεούς του κόσμου...και αφού φιλήσει τα φυλακτά λέει πρώτα στο δεξιό *φύλαξον με προσυμηρι* και τότε ανοίγει η θύρα και έρχονται από το βάθος επτά παρθένες οι οποίες ονομάζονται Τύχες του ουρανού...μετά έρχονται επτά θεοί με μορφή ταύρων ο πρώτος ονομάζεται *αιερωνθι*,

⁹⁶¹ Απόστολος Παύλος, *Επιστολή Β' προς Κορινθίους*, 12, 2-3.

⁹⁶² Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Περί ψυχής (De anima)*, MPL 2, 641-752.

⁹⁶³ Λεόντιος επίσκοπος Νεαπόλεως, *Βίος αγίου Συμεών του Σαλού*, MPG 93, 1701B, εκδ. Εξάντας 2001, Rydén 1963.

⁹⁶⁴ *Βίος αγίου Βασιλείου του Νέου*, Veselovskij 1891, σ. 19.

⁹⁶⁵ PGM IV.486-830, για μια ανάλυση του κειμένου βλ. Janowitz 2002, Clauss 2001, Meyer 1976.

ο δεύτερος *μερχειμερος*, ο τρίτος *αχριχιουρ*, ο τέταρτος *μεσαργιλτω*, ο πέμπτος *χιχρωαλιθω*, ο έκτος *ερμιχθαθωψ* και ο έβδομος *εορασιχη*...

Οι επτά άρχοντες που κατέχουν τη θέση του μεσάζοντα μεταξύ Θεού και ανθρώπων και ενώνουν τον κόσμο του φωτεινού επέκεινα με αυτόν του σκοτεινού ενταύθα, απεικονίζονται στη μία όψη μολύβδινου φυλακτού του 3^{ου}-4^{ου} αι. Στη μία όψη του εικονίζονται οι επτά ταύροι-θεοί της *Λειτουργίας του Μίθρα*, ενώ η πίσω όψη καλύπτεται από γραμματόσημα σύμβολα, πιθανόν συνθήματα προς τους φύλακες των επτά πυλών⁹⁶⁶. Το μολύβι, ψυχρό στην όψη και στην υφή, αποτελούσε το καταλληλότερο υλικό για ταφικά φυλακτά (εικ. 252)⁹⁶⁷.

Στο Μιθραϊσμό η άνοδος της ψυχής μέσω επτά ουράνιων σφαιρών έπαιζε κεντρικό ρόλο. Επανεμφανίζεται σε γνωστικά και χριστιανικά κείμενα, όπου τα άστρα θεωρούνταν είτε ότι κινούνταν από ενδιάμεσες δυνάμεις, αγγέλους ή δαίμονες, είτε με την ορατή μορφή τους. Οι οπαδοί του Μίθρα φαντάζονταν ότι καλοί και κακοί δαίμονες μάχονταν για την κατοχή των ψυχών, ιδέα όχι άγνωστη στο Χριστιανισμό. Για άλλους η μάχη γινόταν περισσότερο μέσα στην ίδια την ψυχή, διότι για να περάσει κάθε επίπεδο έπρεπε να απογυμνωθεί από τις ενέργειες ή τις τάσεις που κυβερνούσαν από αυτόν τον πλανήτη. Τον καιρό που έφτανε τον ουρανό των απλανών αστερών ήταν ελεύθερη από τα κατώτερα στοιχεία της και ξέφευγε από τις ζώνες του κόσμου, για να ζήσει με τους θεούς στο βασίλειό τους, αυτό της τελειότητας.

Σώζεται μπλε χαλκηδόνιος με επιγραφή: *εξορκίζω σε τον /σεπτα ουρα/ νους και του /ς δυο αρχανγ/ ελους και το μεγα ονομα/ χερουβι ιαω/ σωσον τον/ φοροντα*, δηλαδή, σε εξορκίζω στους επτά ουρανούς και τους δύο αρχαγγέλους και το μέγα όνομα Χερουβίν ιαω σώσον τον φορούντα⁹⁶⁸ (εικ.253).

Σε ένα φυλακτό άγνωστης προέλευσης του 4^{ου}-5^{ου} αι. που σήμερα βρίσκεται στην Βέρνη, μαθαίνουμε τα ονόματα των αρχόντων που σύμφωνα με κάποιες αντιλήψεις εξουσίαζαν τον κάθε ουρανό: «...επικαλούμαι τον Μαρμαώθ που κάθεσαι πάνω από τον πρώτο ουρανό, τον Θουριέλ που κάθεσαι πάνω από τον δεύτερο ουρανό, τον Ραφαήλ που κάθεσαι πάνω από τον τρίτο ουρανό, τον Ραγαήλ που κάθεσαι πάνω από τον τέταρτο ουρανό, τον Ραχαήλ που κάθεσαι πάνω από τον πέμπτο ουρανό, επικαλούμαι τον Ωμαριώθ που κάθεσαι πάνω από τον έκτο ουρανό, τον Χαφοϊ που κάθεσαι πάνω από τον έβδομο ουρανό...»⁹⁶⁹.

Η αντίληψη για τους Φύλακες των Επτά Πυλών φαίνεται ότι προερχόταν από τη βαβυλωνιακή λατρεία των πλανητικών θεών, αν και σε κάποιο σημείο της μακράς ιστορίας τους μεταμορφώθηκαν και από σημαντικοί θεοί ξέπεσαν στην κατάσταση του κακοποιού δαίμονα.

Τις πεποιθήσεις κάποιων χριστιανικών ομάδων σχετικά με το μεταθανάτιο ταξίδι της ψυχής πληροφορούμαστε κυρίως από την αντιπαράθεση του Ωριγένη με τον εθνικό φιλόσοφο Κέλσο⁹⁷⁰. Οι ψυχές των νεκρών, για να φτάσουν στην όγδοη σφαίρα, δηλαδή τη σφαίρα του έβδομου πλανήτη, το όριο του κόσμου του φωτός, κοντά στη μεγάλη θύρα που οδηγεί στις ανώτερες και κατώτερες περιοχές, περνούσαν από τη μία σφαίρα στην άλλη, διαβαίνοντας πόρτες ή διασχίζοντας

⁹⁶⁶ Καμπάνης 2001, σ. 98-9.

⁹⁶⁷ Πλίνιος *N.H.* XI, 114: το μολύβι χαράσσεται εύκολα, είναι άφθαρτο και διατηρεί αναλλοίωτα στο χρόνο όλα τα χαρακτηριστικά του...επίσης έχει το γκρίζο χρώμα του θανάτου.

⁹⁶⁸ Spier 2007, σ. 84, αρ. κατ. 477, πίν. 59.

⁹⁶⁹ Χανιώτης 2008, σ. 49-81.

⁹⁷⁰ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, MPG 11, 641-1632.

σύνορα που φυλάγονταν από τελώνια, αφού πρόφεραν τα κατάλληλα για κάθε περίπτωση συνθήματα. Τις πύλες φυλούσαν επτά άρχοντες: ο πρώτος παριστάνονταν με τη μορφή λιονταριού, ο δεύτερος ήταν ταύρος, ο τρίτος κάποιο φρικιαστικό αμφίβιο που σφύριζε, ο τέταρτος είχε μορφή αετού, ο πέμπτος πρόσωπο αρκούδας, ο έκτος κεφάλι σκύλου και ο έβδομος γαιδάρου⁹⁷¹.

Όπως αναφέρεται ακόμα από τον Ωριγένη, στην εποχή του κυκλοφορούσε ένα χριστιανικό διάγραμμα με δέκα ξεχωριστούς κύκλους, οι οποίοι συνδέονταν με ένα μεγάλο κύκλο τον οποίο σχημάτιζε ένας ουροβόρος όφις και που ήταν η ψυχή των όλων και ονομαζόταν «Λεβιάθαν». Το διάγραμμα χωριζόταν στη μέση από μια παχιά μαύρη γραμμή, κι αυτή ήταν η Γέενα ή αλλιώς Τάρταρος⁹⁷². Γύρω της βρισκόταν η γη των κλαυθμών και των οδυρμών γνωστή με το εβραϊκό όνομα Behemoth (εικ. 254).

Το πόσο η ιδέα της τιμωρίας στον άλλο κόσμο είχε κυριέψει τη λαϊκή ψυχή κατά την ύστερη αρχαιότητα φαίνεται στα αποσπάσματα έργων, κυρίως εθνικών φιλοσόφων, τα οποία σώθηκαν χάρη στο Στοβαίο: «...στην αρχή είναι άσκοπες, κοπιαστικές περιπλανήσεις και τα ταξίδια μέσα στο σκοτάδι πάνω σε αβέβαιους δρόμους και αδιέξοδα, μετά, ακριβώς πριν από το τέλος είναι οι κάθε είδους τρόμοι, με ρίγη, τρεμούλα, ιδρώτα και απερίγραπτη κατάπληξη»⁹⁷³.

Η ιδέα της τιμωρίας στον άλλο κόσμο μοιραία απλώθηκε πολύ και συχνά παρουσιάστηκαν ευκαιρίες για να επινοηθούν και να προστεθούν όλο και καινούρια βάσανα και τιμωρίες. «...και ξαφνικά βρέθηκα σε ένα πολύ στενό και ανηφορικό μέρος, και ανεβαίνοντάς το με πολύ κόπο και φόβο, έφτασα σε μια ωραία πόρτα κλειστή...αγαπημένο μου τέκνο Γρηγόριε, πώς να σου διηγηθώ τον κίνδυνο και φόβο που υπέμεινα μέχρι να χωρισθεί η ψυχή μου από το σώμα. Πώς να σου εξηγήσω τους πόνους και τις στεναχώριες που υπέφερα. Τους πόνους αυτούς παρομοιάζω, όπως ο ζωντανός να ριφθεί μέσα στη φωτιά γυμνός και να κατακαίγεται και να σπαράζει από τους πόνους...τόσο πικρός τέκνο μου είναι ο θάνατος...όταν ψυχομαχούσα έβλεπα γύρω από το κρεβάτι μου πολλούς μαύρους και άσχημους, οι οποίοι έτριζαν τα δόντια τους και γάβγιζαν σαν τα σκυλιά και τους λύκους και έκαναν διάφορες φωνές ζώων, στρέφοντας τα άγρια βλέμματά τους πάνω μου φοβερίζοντας με...και ενώ υπέφερα αυτά και στενοχωριόμουν, βλέπω ξαφνικά δυο νέους με χρυσά μαλλιά να λάμπουν σαν τον ήλιο. Οι νέοι αυτοί στάθηκαν στα δεξιά του κρεβατιού συζητώντας μυστικά, όταν ο ένας από αυτούς άρχισε να φοβερίζει με αυστηρή φωνή, εκείνους τους μαύρους, λέγοντας τους άδικοι και πονηροί δαίμονες»⁹⁷⁴.

Ένα από τα παλαιότερα χριστιανικά κείμενα, το οποίο εμπεριέχει κάποιο όραμα για τον άλλο κόσμο, είναι και η λεγόμενη *Αποκάλυψη του Πέτρου*, πάπυρος της οποίας βρέθηκε στην Αίγυπτο το 1892 και που διαθέτουμε αρκετά σημαντικά αποσπάσματά της⁹⁷⁵. Στο κείμενο αυτό περιγράφονται διεξοδικά οι τιμωρίες για τα

⁹⁷¹ Βλ. στο ίδιο, 1340Α.

⁹⁷² Βλ. στο ίδιο, 1329Β–1332C. Ο Ωριγένης αναφέρεται σε διάγραμμα που ανήκε στη χριστιανική γνωστική αίρεση των οφιτών. Υποθετική απεικόνιση του διαγράμματος βλ. Rudolph 1987, σ. 68. Για τους οφίτες, βλ. Bonner 1949α, σ. 43-6., King 1887 (επαν. 1990), σ. 82-103, Ειρηναίος επίσκοπος της Λυών, *Κατά των αιρέσεων* (*Adversus haereses*), 1.23-28, Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Πανάριον*, 1.37, Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, 6.24-38.

⁹⁷³ Στοβαίος Ιωάννης, *Ανθολόγιον*, κεφ. XLIX, *Περί ψυχής*, 794-1102.

⁹⁷⁴ Γρηγόριος μοναχός, σ. 5-9.

⁹⁷⁵ Το έργο αυτό, όπως οι *Επιστολές* και το *Ευαγγέλιο* που αποδίδονται στον Απόστολο Πέτρο, συντάχθηκε προς τα τέλη του 1^{ου} αι., στη χριστιανική κοινότητα

ηθικά αμαρτήματα που ήταν αμαρτήματα και κατά την αντίληψη των εθνικών. Συναντούμε, από το μαρτύριο του Σίσυφου⁹⁷⁶ και το βόρβορο που σημειώνεται στους *Βατράχους* του Αριστοφάνη⁹⁷⁷ μέχρι διάφορα κείμενα σχετικά με τα ορφικά και ελευσίνια μυστήρια, όπως η αιώνια παραμονή των μη μυημένων, καθώς και μια σειρά τρομακτικών τιμωριών που ταιριάζουν σε κάθε αμαρτία. Οι βλάσφημοι κρεμιούνται από την γλώσσα, οι δολοφόνοι χώνονται σε έναν λάκκο με φίδια, οι συκοφάντες μαστιγώνονται και δέρνονται με τους στίχους και οι τοκογλύφοι βυθίζονται σε ένα λάκκο με πύον και αίμα⁹⁷⁸.

Υπάρχει η αντίληψη ότι οι αποτρόπαιες αυτές περιγραφές έλκουν την καταγωγή τους από τα ορφικά και διονυσιακά κείμενα. Ορισμένες λεπτομέρειες της χθόνιας τοπογραφίας που πέρασαν από τον Ορφισμό στη λαϊκή εσχατολογία απαντούν στα χριστιανικά κείμενα, τουλάχιστον υπό την μορφή συμβόλων⁹⁷⁹. Αυτό είναι το μοιραίο σταυροδρόμι που διακλαδώνονται οι δύο οδοί, όπου η μια οδηγεί στην μακαριότητα και η άλλη στα ατελείωτα βασανιστήρια. Η δροσερή πηγή στην οποία η ψυχή καταπραΰνει την ακόρεστη δίψα της, τα αιώνια καταπράσινα λιβάδια, η διαμονή των μακάρων.

Μια ορφική ομάδα έθαβε μαζί με τους νεκρούς χρυσά φύλλα πάνω στα οποία χάραζαν την ακόλουθη περιγραφή για το τι θα έπρεπε να περιμένει κανείς στον άλλο κόσμος: «Θα βρεις στις καλοκτισμένες κατοικίες του Άδη, στα δεξιά, μια πηγή κοντά σε λευκό κυπαρίσσι. Οι ψυχές των νεκρών πηγαίνουν κάτω εκεί ζητώντας δροσιά, αλλά δεν την πλησιάζουν σε καμιά περίπτωση. Θα βρεις μιαν άλλη, που τα δροσερά νερά της ρέουν από τη Λίμνη της Μνημοσύνης. Μπροστά της στέκονται φρουροί που θα σε ρωτήσουν γιατί έρχεσαι ερευνώντας τα σκότη του Άδη. Πες τους: Είμαι παιδί της γης και του έναστρου ουρανού, έχω στεγνώσει από τη δίψα και χάνομαι, αλλά δώστε μου γρήγορα από το κρύο νερό που ρέει από τη λίμνη της Μνημοσύνης. Επειδή οι φρουροί είναι υπηρέτες του Βασιλιά του Κάτω Κόσμου, θα αισθανθούν συμπάθεια για σένα και θα σου δώσουν να πιεις. Μετά μπορείς να ακολουθήσεις πάνω στον ιερό δρόμο την ένδοξη πομπή των άλλων». Τα χρυσά ορφικά φύλλα αποτελούν ένα είδος οδηγού που υποδεικνύουν στο νεκρό πως πρέπει να συμπεριφερθεί κατά τη μετάβασή του στον άλλο κόσμο, ποιο δρόμο πρέπει να ακολουθήσει, ποια λόγια να προφέρει. Με τρόπο μαγικό, το χρυσό έλασμα αναλάμβανε να μεταβιβάσει το μυστικό που ήταν γραμμένο πάνω του, και το οποίο θα βοηθούσε το νεκρό στο στερνό του ταξίδι⁹⁸⁰. Το σύνολο σχεδόν των ορφικών ελασμάτων ανήκουν στην προχριστιανική εποχή. Ένα από τα πιο γνωστά ελάσματα, είναι το έλασμα της Καικιλίας Σεκουνδείνας που βρέθηκε στην Πετηλία, πόλη κοντά στη Ρώμη, και ενώ χρονολογείται στον 4^ο π.Χ. αι., βρέθηκε σε τάφο του 3^{ου}-4^{ου} μ.Χ. αι., τοποθετημένο σε χρυσή κάψουλα-lamella, χαρακτηριστικός τύπος φυλακτού της ύστερης αρχαιότητας.

της Αλεξάνδρειας, πιθανόν από κάποιον Εβραίο προσήλυτο, ο οποίος γνώριζε τόσο την αποκαλυπτική φιλολογία των Εβραίων όσο και την ελληνική λαϊκή εσχατολογία. Υπάρχει μέσα στον κατάλογο των κανονικών κειμένων της Εκκλησίας της Ρώμης του 2^{ου} αι. Για το κείμενο και τη μτφρ. βλ. Robinson 1990.

⁹⁷⁶ Για το μαρτύριο του Σίσυφου, βλ. Kerényi 1976, σ.324.

⁹⁷⁷ *Βάτραχοι*, μτφρ. Βάρναλης 1975.

⁹⁷⁸ Για παρόμοιες εικόνες στη χριστιανική τέχνη, βλ. Χατζιωάννου 1953, σ. 290-303.

⁹⁷⁹ Για τις σχέσεις Ορφισμού και Χριστιανισμού, βλ. Τσοπάνης 2003, Jáuregi 2010.

⁹⁸⁰ Για τους ορφικούς και τα ορφικά ελάσματα, βλ. Bernard 1997, σ. 415-32, Tzifopoulos 2008, Graf και Johnston 2007, Olivieri 1915.

Το έλασμα της Καικιλίας Σεκουνδείνας είναι το πρώτο μέχρις στιγμής γνωστό ορφικό έλασμα, το οποίο με βεβαιότητα χρησιμοποιήθηκε κατά τον 3^ο αι. «έρχεται από τους καθαρούς καθαρή, βασίλισσα των χθονίων, Εύκλη και Ευβουλέα, λαμπρό παιδί του Διός, έχω όμως και αυτό το δώρο της Μνημοσύνης, το πολυτραγουδισμένο ανάμεσα στους ανθρώπους· Καικιλία Σεκουνδείνα, έλα, εσύ που έγινες, σύμφωνα με τον νόμο, θεά» (εικ. 255).

Ίσως η πληρέστερη και πιο εντυπωσιακή εμπειρία Παραδείσου⁹⁸¹ που έχει καταχωρηθεί στη χριστιανική γραμματεία είναι αυτή του Εφραίμ του Σύρου του υμνωδού, ο οποίος έζησε τον 4^ο αι.. Ο Παράδεισος για τον Εφραίμ έχει μια ιδιαίτερη θρησκευτική ουσία, πολύ πιο πραγματική από ο,τιδήποτε επίγειο που όμως δε μπορεί να γίνει αισθητή με τα μάτια ενός γήινου⁹⁸².

Κάποια θρησκευτικά και φιλοσοφικά συστήματα της ύστερης αρχαιότητας γύρευαν να δώσουν εκ των προτέρων γνώση της μεταθανάτιας κατάστασης, για να σώσουν τις ψυχές από τη σύγχυση που θα αντιμετώπιζαν με την είσοδό τους στον άυλο κόσμο⁹⁸³.

Στην πύλη του Άδη η ψυχή συναντούσε έναν ουράνιο ψυχοπομπό, ο οποίος ενεργούσε ως οδηγός και φύλακός της: *...Παρθένε, κλειδοῦχε Περσέφασσα, Ταρτάρου Κόρη...κυρία Ἐκάτη... Ἑρμῇ χθόνιε καὶ Ἐκάτῃ χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε...καὶ πνεύματα χθόνια...καὶ Τάρταρε χθόνιε...καὶ Χάρων χθόνιε...ἐπικαλοῦμαι: Χάος ἀρχέγονον, Ἑρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης Ἀχερουσία τε λίμνη Ἰδου, Ἐκάτη καὶ Πλουτεὺ καὶ Κούρα, Ἑρμῇ χθόνιε, Μοῖραι καὶ Ποιναί, Ἀχέρων τε καὶ Αἴακε, πυλωρὲ κλειθρῶν τῶν αἰδίων, θᾶπτον ἄνοιζον, κλειδοῦχε Ἄνουβι φύλαξ ...*⁹⁸⁴

Ο Διογένης ο Λαέρτιος⁹⁸⁵ έγραφε αναφερόμενος στους πυθαγόρειους: «επιστάτης των ψυχών είναι ο Ερμής. Αποκαλείται οδηγός, περασάρης και χθόνιος, γιατί ακριβώς τις παραλαμβάνει, μόλις βγουν από το σώμα και τις οδηγεί στον Άδη, πέρα από τις γήινες εκτάσεις και τα βάθη της θάλασσας. Κι αν οι ενάρετες ψυχές οδηγούνται στα υψηλότερα μέρη, οι αμαρτωλές δεν τις πλησιάζουν ούτε συναναστρέφονται μεταξύ τους, αλλά αλυσοδέονται από τις Ερινύες σε μέρη απροσπέλαστα. Ο αιθέρας, άλλωστε, είναι γεμάτος ψυχές. Υποθέτουμε πως πρόκειται για δαίμονες και ήρωες. Αυτές οι ψυχές στέλνουν τα όνειρα στους ανθρώπους, τους οιωνούς της αρρώστιας ή της υγείας. Και σε αυτές απευθύνονται, όχι μόνο για τους ανθρώπους μα και για τα κοπάδια και τα ζώα, οι καθαρμοί και οι θυσίες που έχουν σκοπό να απομακρύνουν τις συμφορές. Το ίδιο και οι μαντείες κάθε είδους, οι επικλήσεις και όλες οι ανάλογες πράξεις».

Σε χρυσή lamella-φυλακτό τυλιγμένη προσεκτικά μέσα σε χρυσή κυλινδρική κάψουλα διαβάζουμε: *Ο άγγελος ο φυλ/άσων και διασώζω/ν τας ψυχάς των/ ανθρώπων δια/ φύλαξον την ψυ/χήν μασταρίω/νος σαλαμισίου/ και διάσωσον αυ/τόν εκ παντός κιν/δύνου και φείσε αυ/τού την ψυχήν κ/έλεον αυτόν οτ/δεετοσενοσοί*⁹⁸⁶. (εικ. 256).

Γνωρίζουμε από τους λόγους του ίδιου του Χριστού ότι μετά το θάνατο την ψυχή συναντούσαν άγγελοι, *...έγένετο δέ άποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ άπενεχθῆναι αὐτόν*

⁹⁸¹ Για την έννοια του Παραδείσου στον εθνικό κόσμο, βλ. Wright 2009.

⁹⁸² Linner 1999, σ. 44-5.

⁹⁸³ Flood και Shushan 2009.

⁹⁸⁴ PGM IV.1391-1495.

⁹⁸⁵ Διογένης ο Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων*, 8.31-32.

⁹⁸⁶ Το φυλακτό ανήκει στη συλλογή του Dumbarton Oaks, βλ. Bühl 2001, αρ. ευρ. BZ 1948.3, Ross 1962-65, τ. 2.

ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ⁹⁸⁷. Ο Ἰωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρεται επίσης σε αγγέλους ψυχοπομπούς ...τὴν ψυχὴν ὁδηγούντων⁹⁸⁸.

Ο νεοπλατωνικός και μετέπειτα χριστιανός επίσκοπος Συνέσιος Κυρήνης γράφει για το φύλακα ἀγγελοῦ του: «σύντροφο δῶσ' μου, Δέσποτα, κοινωνό, ἀγγελο ἅγιο αγίας αλκής, ἀγγελο θεολαμπούς προσευχῆς, φίλο αγαθοδότη, φύλακα της ζωῆς, της προσευχῆς φρουρό, των ἔργων μου φρουρό»⁹⁸⁹.

Ωστόσο, γύρω στα τέλη του 4^{ου} αι., ο φύλακας ἀγγελος δείχνει να υποχωρεῖ και να αφήνει τη θέση του αόρατου φίλου και προστάτη στο ανθρώπινο πρόσωπο ενός αγίου⁹⁹⁰. Η μεγάλη πλέον ομάδα των αγίων στον ουρανό δεχόταν νέα μέλη σύμφωνα φυσικά με τις επιθυμίες του Θεού. Στην τοιχογραφία μιας κατακόμβης του τέλους του 3^{ου} αι., βλέπουμε τη Βίμπια να διασχίζει την πύλη του Παραδείσου καθοδηγούμενη από το φύλακα ἀγγελοῦ της (εικ. 257), αλλά τον 4^ο αι. η Βενεράντα απεικονίζεται ἔχοντας στο πλευρό της μια ἄλλη γυναίκα της ὕστερης Ρώμης, την οσιομάρτυρα αγία Πετρονίλλα, κόρη του αγίου Πέτρου, προστάτιδα που αρμόζει σε μια ενάρετη «κόρη της ρωμαϊκῆς Εκκλησίας»⁹⁹¹ (εικ. 258). Η προσωποποιημένη ψυχὴ της Βενεράντα, δοξασμένη και νικήτρια του κόσμου, εισέρχεται ἀπὸ τη φυσικὴ στη μεταφυσικὴ ζωὴ της παραδείσιας τρυφῆς.

Διάφορα φυλακτά εμφανίζονται ἀυτὴν τὴν περίοδο με απεικονίσεις ἀγγέλων και αγίων. Ημιπολύτιμοι λίθοι, δακτυλίδια, περιάπτα ἀντιγράφουν τις ταφικὲς τοιχογραφίες. Οι ἀγγελοι εικονίζονται με μακρὺ χιτῶνα χωρὶς τη γνωστὴ στρατιωτικὴ εξάρτησή τους, ἡ οποία εμφανίζεται πρὸς το τέλος της ὕστερης ἀρχαιότητος, ὅταν ἀλλάζει ο ρόλος τους και δεν αποτελοῦν πλέον μόνο φύλακες των ἀνθρώπων, ἀλλὰ κυρίως διώκτες του κακοῦ (εικ. 259).

Οι ἅγιοι και οι μάρτυρες εικονίζονται συνήθως κρατώντας στεφάνι ἀπὸ φοῖνικα ἢ ἐλιά στα χέρια, ὡς σύμβολο νίκης της αἰώνιας ζωῆς. Τις περισσότερες φορές στέκονται σε στάση δέησης⁹⁹². Η χρήση των ἀνυψωμένων χειρῶν κατὰ τὴν προσευχὴ πιστοποιεῖται ἀπὸ τον Ιουστίνου⁹⁹³ και το Μινούκιο Φήλικα⁹⁹⁴, ἐνῶ ἀργότερα, κατὰ τα τέλη του 3^{ου} ἀρχὲς 4^{ου} αι., τὴν ἰδια ἀποψη ἐξέφρασαν και οι Ἀμβρόσιος⁹⁹⁵ και Ἀυγουστίνος⁹⁹⁶. Εἶναι σαφές ὅτι οι χριστιανοὶ εἶδαν στη χειρονομία τὴν θέση του Χριστοῦ ἐπὶ του σταυροῦ, παρὰ το γεγονός ὅτι και οι ἐθνικοὶ ἱερεῖς προσεύχονταν με τον ἴδιο τρόπο.

Οι δεόμενες μορφές ἐνσαρκώνουν τὴν προσευχὴ των ἀνθρώπων πάνω στα ερείπια του κόσμου⁹⁹⁷ (εικ. 260). Η σύνθεση αὐτὴ θεωρεῖται ὅτι προέρχεται ἀπὸ ἀρχαία

⁹⁸⁷ Λουκ. 16, 22.

⁹⁸⁸ Ἰωάννης ο Χρυσόστομος, *Εγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Δροσίδαν*, MPG 50, 692, για τους ἀγγέλους και το λειτουργικὸ τους ἔργο, βλ. Peterson 1964.

⁹⁸⁹ Συνέσιος επίσκοπος Κυρήνης, *Επιστολαί*, MPG 66, 264-74.

⁹⁹⁰ Noble και Head 1995.

⁹⁹¹ Stryger 1935, σ. 168.

⁹⁹² Μπαλή 1995, σ. 215-237.

⁹⁹³ Ιουστίνος ο μάρτυρας, *Απολογίαί*, MPG 6, 692A-B, *Απολογητές*, εκδ. Πατερικὲς Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς 1985, Osborn 1973.

⁹⁹⁴ Μινούκιος Φήλιξ, *Οκτάβιος και Καϊκίλος (Octavius)*, MPL 3, 304A, B-309A, B, Glover και Rendall 1931.

⁹⁹⁵ Ἀμβρόσιος επίσκοπος Μεδιολάνων, *Περὶ μυστηρίων (De sacramentis)*, MPL 16, 478A, B.

⁹⁹⁶ Ἀυγουστίνος επίσκοπος Ιππώνος, *Ερμηνείαι εἰς τον Ψαλμὸν LXII (Enarratio in psalmum LXII)*, MPL 36, 755.

⁹⁹⁷ Gerke 1936, σ. 8.

αιγυπτιακά πρότυπα και απεικονίζει τη χαρά του νεκρού για την αθώωσή του από το Δικαστήριο των Νεκρών⁹⁹⁸.

Οι κλάδοι του φοίνικα και της δάφνης από την αρχαιότητα κιόλας είχαν χθόνια σημασία. Ο φοίνικας χρησιμοποιήθηκε από τους χριστιανούς ως σύμβολο της νίκης των πιστών κατά του θανάτου. Σε αιματίτη του 4^{ου} αι., απεικονίζεται δέντρο φοίνικα με επιγραφή: *ΧΣ / επικαλου/μαι ιησουν/ χριστον ναζ/αρινον πατε/ ρα δαουηδ ω/ σανα...ελθ/ η...να*, δηλαδή, Χριστός επικαλούμαι Ιησούν Χριστόν Ναζαρινον πατέρα Δαουήδ ωσσανά έλθη ειρήνη. Ο φοίνικας θεωρείται το κατ' εξοχήν δέντρο της ζωής και πολλές φορές απεικονίζονται γύρω του οι Απόστολοι με τη μορφή προβάτων⁹⁹⁹ (εικ. 261).

Σε έναν αιματίτη του 5^{ου} – 6^{ου} αι., εικονίζεται ο άγιος Προκόπιος σε στάση δέησης και επιγραφή: *αγ / ιε / προ / κο / πι (βοήθα)* (εικ. 262). Αρκετά δημοφιλής άγιος στην Ανατολή με καταγωγή από την Ιερουσαλήμ ήταν αναγνώστης και εξορκιστής στην Εκκλησία της Σκυθόπολης στα τέλη του 3^{ου} αι. και θεωρείται ο πρώτος Παλαιστίνιος μάρτυρας του διωγμού του Διοκλητιανού. Ο τάφος του αποτελούσε μεγάλο προσκύνημα¹⁰⁰⁰.

Άλλες φορές οι άγιοι εικονίζονται παρέα με τους νεκρούς μετέχοντας σε ουράνια δείπνα με συμβολική και εσχατολογική έννοια (εικ. 263). Τα ουράνια αυτά δείπνα πρέπει να εκλαμβάνονται συμβολικά και όχι κυριολεκτικά, διότι αναπαριστούν τη μακαριότητα των τεθνεώτων, οι οποίοι απολαμβάνουν τον *άρτον* και τον *ιχθύν*.

Ένα άλλο σύμβολο το οποίο δηλώνει μεταξύ άλλων και την αθανασία, καθώς και την αναδυόμενη ζωή, είναι ο αιγυπτιακός σταυρός, γνωστός ως *άνκ*¹⁰⁰¹. Σε ερυθρό ίασπι ο οποίος χρονολογείται στα τέλη του 5^{ου} αι., στη μία όψη εικονίζεται ο Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων σε στάση δέησης και στη δεύτερη όψη σταυρός-άνκ με επιγραφή: *είς θεός ιησ(ούς)*¹⁰⁰² (εικ. 264).

Στα κείμενα της αιγυπτιακής «Βίβλου των Νεκρών»¹⁰⁰³ περιγράφεται λεπτομερώς η μεταθανάτια μοίρα της ψυχής, η οποία έπρεπε να παρουσιαστεί στο δικαστήριο του Όσιρη. Τα κείμενα αυτά αποτελούσαν επωδές προορισμένες να καθοδηγήσουν το νεκρό στους δαιδάλους του επέκεινα και να τον εξοπλίσουν ενάντια στους κινδύνους που τον παραμόνευαν. Τη μεγάλη κρίση, την ψυχοστασία, οι Αιγύπτιοι την φαντάστηκαν σαν κανονικό θέατρο με σκηνικά, κύρια και δευτερεύοντα πρόσωπα και φυσικά στο τέλος κάποια λύση. Σαράντα δύο θεότητες ζύγizαν τις πράξεις του νεκρού με το μέτρο της θείας δικαιοσύνης. Τέρας με κεφαλή κροκόδειλου, σώμα ιπποπόταμου και νύχια λιονταριού ήταν έτοιμο να καταβροχθίσει την ψυχή. Η ψυχοστασία ξεκινούσε με απολογία και, εάν το δικαστήριο πειθόταν, ο νεκρός ελάμβανε θέση στο πλευρό του Όσιρη. Τα λόγια που έπρεπε αυτός να προφέρει ήταν καθορισμένα: νεκρώσιμο τυπικό από δεήσεις, εξαγνιστικές ακολουθίες, μαγικές επωδές. Πολλές από αυτές τις εικόνες, στις μεγάλες συγκριτιστικές συνθέσεις της ελληνορωμαϊκής περιόδου, διαπότισαν τη γνωστική παράδοση και μέσω αυτής σε ελεύθερο συνδυασμό με συγγενή εικονογραφικά στοιχεία που έρχονταν μάλλον από

⁹⁹⁸ *Ägypten* 1996, σ. 112, αρ. 58.

⁹⁹⁹ Βλ. Spier 2007, σ. 84, αρ. κατ. 478, πίν. 59.

¹⁰⁰⁰ Delehay 1909, σ. 77-89, του ιδίου 1927, σ. 119-39.

¹⁰⁰¹ DuQuette 2007.

¹⁰⁰² Για την επιγραφή *Είς Θεός*, από την αρχαιότητα έως και το Βυζάντιο βλ. Peterson 1926, Spier 2007, σ. 85.

¹⁰⁰³ Το όνομα *Βίβλος των Νεκρών* δόθηκε από ερευνητές του 19^{ου} αι. Ο αιγυπτιακός τίτλος του βιβλίου είναι *Περτ Εμ Χρου* που μεταφράζεται σε «Ανάδυση στην Ημέρα».

τους ορφικούς και τους πυθαγόρειους ύμνους, πήραν τη θέση τους στα *Απόκρυφα Ευαγγέλια* φιλοτεχνώντας την εικόνα της χριστιανικής Κόλασης των αμαρτωλών.

Ένα μοναδικό και σπάνιο ανθρωπόμορφο φυλακτό χρονολογημένο στο 4^ο αι., εικονογραφεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τις δοξασίες της ύστερης αρχαιότητας, σχετικά με το θάνατο και το ταξίδι της ψυχής στον άλλο κόσμο¹⁰⁰⁴ (εικ. 265).

Το ανθρωπόμορφο αυτό φυλακτό, κατασκευασμένο από λεπτό φύλλο χαλκού, αποτελείται από δύο τμήματα που συνδέονται μεταξύ τους με ημικυκλικό έλασμα. Στη μία πλευρά συμφυές πτηνό συμβολίζει την ψυχή του νεκρού. Στο δισκόμορφο κεφάλι, σε κυκλική διάταξη χαράχθηκαν οκτώ γραμματόσημα σύμβολα, τα οποία συνδέονται με το ταξίδι της ψυχής. Η γεωμετρική απόδοση της μορφής είναι χαρακτηριστική της τέχνης της ύστερης αρχαιότητας και εμφανίζεται κυρίως σε «γνωστικά εγχειρίδια»¹⁰⁰⁵ (εικ. 266).

Το ανθρωπόμορφο αυτό φυλακτό, ραμμένο πιθανώς στο ένδυμα του νεκρού από τρεις μικρές οπές που υπάρχουν στην περιφέρειά του, είχε ως σκοπό να βοηθήσει την ψυχή να διασχίσει ανώδυνα τη στενή πύλη του θανάτου, να ξεφύγει από τις σκιές και να συγχωνευθεί με το φως. Τα γραμματόσημα σύμβολα που χαράχθηκαν στο κεφάλι του φυλακτού ερμηνεύονται ως συνθήματα προς τους τελωνοφύλακες των επτά πυλών. Μια αιγυπτιακή μαγική συλλογή, η οποία ονομάζεται *Αιγυπτιακό επικήδειο τελετουργικό*¹⁰⁰⁶, φέρει σειρά επικλήσεων στα οποία περιγράφονται όλες οι φάσεις μιας καθόδου στον Άδη, καθώς και τα «συνθήματα», δηλαδή οι απόκρυφες λέξεις της λατρείας του κάθε δαίμονα.

Το σύμβολο Ο που βρίσκεται στο κέντρο του κεφαλιού, ερμηνεύεται ως Οφθαλμός. Σε πολλές θρησκείες ο οφθαλμός αποτελεί σύμβολο της θεϊκής παντοδυναμίας. *Ἡ ψυχὴ ἢ βαστάζουσα τὸν θεόν, μᾶλλον δὲ βασταζομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ, γίνεταί ὅλη ὀφθαλμός*¹⁰⁰⁷.

Ξεκινώντας από πάνω και δεξιόστροφα, το σύμβολο ∇ συμβολίζει το Μόσχο, *τὴν ἱερουργικὴν καὶ ἱερατικὴν τάξιν ἐμφαῖνον* σύμφωνα με τον Πατριάρχη Γερμανό¹⁰⁰⁸, *ὁ μόσχος ὁ Ἰησοῦς ἐστίν*¹⁰⁰⁹.

Το Λ παραπέμπει στη λέξη *Αροτρόπους*. Μέρος του αρότρου, γνωστό και ως «αλετροπόδι», λόγω του σχήματός του ταυτίστηκε με τον αστερισμό του Ωρίωνα, όπως φαίνεται και από τη φράση του Σχολιαστού του Θεόκριτου: *Ωρίων τὸ κοινῶς ἀλετροπόδιον λεγόμενον*¹⁰¹⁰.

Το επόμενο σύμβολο ∇ ταυτίζεται με τη Θύρα, *οἱ πιστοὶ ὡς διὰ θύραν, διὰ Χριστοῦ εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν παραπέμπονται*¹⁰¹¹.

Το Ν σημαίνει την Ανάπαυση, *Ἐλθέ ἡ μήτηρ τῶν ἐπτά οἴκων ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σου εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται*¹⁰¹².

¹⁰⁰⁴ Kambanis 2006, σ. 27.

¹⁰⁰⁵ Rudolph 1987, σ. 353-56.

¹⁰⁰⁶ Pinch 1994.

¹⁰⁰⁷ Μακάριος ο Αιγύπτιος, *Ομιλίες πνευματικάι*, MPG 34, 741D.

¹⁰⁰⁸ Γερμανός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία εκκλησιαστική και μυστική θεωρία*, MPG 98, 384-436.

¹⁰⁰⁹ *Επιστολή Βαρνάβα*, MPG 2, 8.2, Kraft 1961.

¹⁰¹⁰ Wendel 1967, σ. 23.

¹⁰¹¹ Αμμώνιος πρεσβύτερος Αλεξανδρείας, *Υπομνήματα εις Ιωάννην*, MPG 85, 1461A.

¹⁰¹² Ωριγένης Αδαμάντιος, *Ομιλίες*, MPG 13, 512A.

Το | είναι το σύμβολο της Ράβδου, ...καὶ ἐπειδὴ ῥάβδος ἐστὶν ὁ Χριστός...¹⁰¹³, ...ἡ
θεία ῥάβδος ἐκείνη... ἡ διὰ τοῦ πατάσσειν ἐνεργοῦσα τὴν ἴασιν, τὸ πνεῦμά ἐστιν...¹⁰¹⁴,
...ῥάβδος σημαίνει τὴν βασιλείαν...τὴν ἰσχύον...καὶ ἐπιστήμην...¹⁰¹⁵

Το | συμβολίζει την Καμήλα. Ζώο με μεγάλη υπομονή και αντοχή θεωρήθηκε από τους χριστιανούς της Ανατολής σύμβολο των προσκυνητών και των ταξιδιωτών. Σύμφωνα με τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, η λέξη κάμηλος μεταφράζεται και ως τὸ παχὺ σχοινίον ἐν ᾧ δεσμεύουσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται¹⁰¹⁶.

Οι δύο τροχοί που είναι χαραγμένοι στο σώμα του φυλακτού είχαν ως στόχο να διευκολύνουν την απόδραση της ψυχής και να της επιτρέψουν να διασχίσει τους ενδιάμεσους κόσμους μέσω της ώθησης που παρέχουν.

Μια σειρά γυάλινων αντικειμένων του 6^{ου} αι., με πιθανή προέλευση τη Συρία, απεικονίζουν μικρά μουμιοποιημένα ανθρωπάκια, εικόνες της ψυχής γνωστές κυρίως από τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή ζωγραφική¹⁰¹⁷ (εικ. 267).

Σε διάφορες θρησκευτικές αντιλήψεις η άνοδος της ψυχής στον ουρανό γινόταν μέσω μιας σκάλας. Στον πάπυρο του Άνι, στο τέταρτο τμήμα των Ηλυσίων Πεδίων απεικονίζονται τρεις σκάλες με σκαλοπάτια, ενώ στο 22^ο κεφάλαιο της *Βίβλου των Νεκρών*, ο νεκρός προσεύχεται να μπορεί να έχει μια θέση με αυτόν που βρίσκεται στην κορυφή της σκάλας, δηλ. τον Όσιρη¹⁰¹⁸. Η σκάλα συμβολίζει το πέρασμα από το ένα πεδίο στο άλλο, τη διάνοιξη προς ένα νέο οντολογικό επίπεδο. Οδηγεί από το απατηλό στο πραγματικό, από το φως στο σκοτάδι, από το θάνατο στην αθανασία. Τα σκαλοπάτια δείχνουν την ανοδική δύναμη της ανθρώπινης συνείδησης που περνάει μέσα από όλες τις βαθμίδες ύπαρξης, ενώ η αναρρίχηση συνοδεύεται με τα δυαδικά συναισθήματα χαράς και φόβου.

Ομοιώματα από μικρές σκάλες έχουν βρεθεί αρκετά μέσα σε ρωμαϊκούς τάφους, για τα οποία διατυπώθηκε η άποψη ότι πρόκειται για φυλακτά που θα βοηθούσαν στη γρήγορη άνοδο της ψυχής¹⁰¹⁹ (εικ. 268).

Στα μιθραϊκά μυστήρια, μεταχειρίζονταν μια σκάλα με επτά σκαλοπάτια από διαφορετικά μέταλλα και με ένα όγδοο από πάνω. Ήταν το έμβλημα της ανόδου της ψυχής ανάμεσα από τις σφαίρες των πλανητών μέχρι τα ασάλευτα αστέρια και το κάθε ένα από τα μέταλλα σχετιζόταν και με έναν από τους επτά πλανήτες. Το πρώτο ήταν από μόλυβδο, το δεύτερο από κασσίτερο, το τρίτο χάλκινο, το τέταρτο σιδερένιο, το πέμπτο από κράμα μετάλλων, το έκτο από άργυρο και το έβδομο χρυσό. Το πρώτο ήταν του Κρόνου, δικαιολογώντας με το μόλυβδο τη βραδύτητα του άστρου, το δεύτερο της Αφροδίτης, παραβάλλοντας τη λάμψη και την ευκαμψία του κασσίτερου με τη θεά, το τρίτο που είναι στερεό και δουλεμένο με χαλκό, του Δία, το τέταρτο του Ερμή που είναι καρτερικός σε όλες τις δουλειές και καταγίνεται με τα χρήματα και επειδή το σίδηρο θέλει πολύ δουλειά και κατεργασία, το πέμπτο του Άρη, επειδή φτιαγμένο καθώς είναι από κράμα, είναι περίπλοκο και χωρίς

¹⁰¹³ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Νόθα, λόγοι διάφοροι*, MPG 62, 748.

¹⁰¹⁴ Γρηγόριος επίσκοπος Νύσσης, *Εξήγησις εις Ἀσματα των Ασμάτων*, MPG 44, 1033C.

¹⁰¹⁵ Κύριλλος επίσκοπος Αλεξανδρείας, *Εμνημία εις την προς Εβραίους επιστολήν*, MPG 74, 961B.

¹⁰¹⁶ Κύριλλος επίσκοπος Αλεξανδρείας, *Εις τον Ματθαίον*, MPG 72, 429D.

¹⁰¹⁷ Amantry 1963, σ. 290, πίν. XLVI, εικ. 244, για παρόμοια ειδώλια βλ. Συρία 2001, σ. 186-7, αρ. 45-9.

¹⁰¹⁸ Budge 1978β, σ. 64-5.

¹⁰¹⁹ Λεκατσάς 2000, σ. 238.

ομαλότητα, το έκτο το αργυρό ήταν της Σελήνης, και το έβδομο το χρυσό του Ήλιου¹⁰²⁰.

Η σκάλα πέρασε ως σύμβολο αποθέωσης και στον κύκλο των χριστιανικών οραμάτων. Η μάρτυς Περπέτουα¹⁰²¹ είδε στο όνειρό της να την περιμένει μια σκάλα, χάλκινη ή χρυσή, η οποία έφτανε από τη γη στον ουρανό, αλλά τόσο στενή, που μονάχα ένας μπορούσε να την ανέβει. Η σκάλα αυτή είχε τοποθετημένα και από τις δυο πλευρές της διάφορα απειλητικά όπλα όπως ξίφος, δόρυ, αγκίστρι, μαχαίρι και σουβλί, για να ξεσκίζουν τις σάρκες αυτών που ανέβαιναν. Κάτω από τη σκάλα παραμόνευε ένας μεγάλος δράκοντας περιμένοντας αυτούς που δε θα μπορούσαν να την ανεβούν.

Ο Μακάριος, μοναχός που έζησε τον 4^ο αι. και ασκήτεψε στην αιγυπτιακή έρημο¹⁰²², αναφέρει: «Από τη γη μέχρι τον ουρανό υπάρχει μια σκάλα και κάθε σκαλοπάτι αποτελείται από τάγμα δαιμόνων, οι οποίοι ονομάζονται τελώνια και όταν συναντήσουν την ψυχή τα πονηρά πνεύματα, και καθώς φέρουν τα χειρόγραφα της τα δείχνουν στους αγγέλους λέγοντας: την τάδε ημέρα και ημερομηνία αυτή εδώ η ψυχή διέπραξε τα εξής: ή έκλεψε ή πόρνευσε ή μοίχευσε ή είπε ψέματα ή συμβούλευσε κάποιον άνθρωπο για κάτι κακό και ακόμη διέπραξε κάτι άλλο πολύ κακό· όλα τα παρουσιάζουν στους αγγέλους· τότε δείχνουν και οι άγγελοι αν εκείνη η ψυχή έχει κάνει κάποια καλή πράξη, όπως ελεημοσύνη, προσευχή, λειτουργία, νηστεία ή κάτι άλλο καλό· και τα ζυγίζουν οι άγγελοι όλα αυτά και οι δαίμονες, κι αν βρεθεί ότι υπερτερεί το καλό, τότε οι άγγελοι αρπάζουν την ψυχή και ανεβαίνουν σε άλλο σκαλοπάτι· οι δε δαίμονες τρίζουν τα δόντια τους σαν άγρια σκυλιά και με τη βία προσπαθούν να αρπάζουν την ψυχή από τα χέρια των αγγέλων· η ψυχή από την άλλη μαζεύεται και τρέμει και τάχα κρύβεται στην αγκαλιά των αγγέλων και έτσι γίνεται μεγάλος θόρυβος μέχρι να απελευθερωθεί από τα χέρια των δαιμόνων· στη συνέχεια ανεβαίνουν σε άλλο σκαλοπάτι κι εκεί συναντούν άλλο τελώνιο, πιο φοβερό και άγριο· και εδώ πάλι γίνεται μεγάλη φασαρία και είναι αδύνατο κάποιος να πάρει την ψυχή· φωνάζοντας οι δαίμονες ελέγχουν την ψυχή και τρομάζοντάς την, της λένε: που πηγαίνεις; εσύ δεν είσαι που έχεις μολύνει το άγιο βάπτισμα; εσύ δεν είσαι που μόλυνες το αγγελικό σχήμα; γύρνα πίσω και προς τα κάτω, γύρνα στο σκοτεινό Άδη, γύρνα στο *πυρ το εξώτερον και εις τον σκόληκα τον ακοίμητον*· τότε, αν είναι έτσι, η ψυχή είναι καταδικασμένη, τη γυρίζουν τα πονηρά δαιμόνια κάτω από τη γη, σε τόπο σκοτεινό και φοβερό και αλίμονο την ψυχή εκείνη στην οποία γεννήθηκε άνθρωπος και ποιος θα διηγηθεί άγιε Πατέρα την ανάγκη που έχουν οι καταδικασμένες ψυχές σ' εκείνο τον τόπο! Αν όμως βρεθεί η ψυχή καθαρή και αναμάρτητη, ανεβαίνει με τόσο μεγάλη χαρά στον ουρανό».

Από τις πιο δημοφιλείς απεικονίσεις της ψυχής από την αρχαιότητα κιόλας ήταν η πεταλούδα, καθώς και διάφορα πτηνά¹⁰²³. Ο Πλωτίνος, εκφράζοντας βέβαια γενικότερες πεποιθήσεις των συγχρόνων του και μιλώντας για τις ψυχές των δικαίων, γράφει: *καθαρά γὰρ πᾶσαι καὶ τὸ λεγόμενον ἐπερωμέναι καὶ τέλειοι καὶ τὸ ἔργον αὐταῖς ἀνεμπόδιστον*¹⁰²⁴.

¹⁰²⁰ Οριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσον*, MPG 11, 1324B.

¹⁰²¹ Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Μαρτύριον Περπέτουας και των συν αυτή*, 4.17-25, σ. 60-2.

¹⁰²² Μακάριος ο Αιγύπτιος, *Λόγος περί της εξόδου της ψυχής δικαίων και αμαρτωλών*, MPG 34, 385-92.

¹⁰²³ Βορρέας 1927, σ. 292, Δημητροκάλλης 1981, σ. 46-57, του ιδίου 1992.

¹⁰²⁴ Πλωτίνος, *Περί του τίνα και πόθεν τα κακά*, 14.

Σε τοιχογραφία στην κατακόμβη των αγίων Μαρκελλίνου και Πέτρου, του 4^{ου} αι., εικονίζεται η ψυχή με μορφή νεαρής κοπέλας, η οποία έχει ζεύγος φτερών πεταλούδας στην πλάτη της (εικ. 269).

Η πεταλούδα η οποία συνήθως εικονίζεται στα φυλακτά (εικ. 270), αλλά και σε διάφορες άλλες μορφές τέχνης, είναι η νυκτόβια πεταλούδα με το επιστημονικό όνομα *Αχεροντία* ή *Ατροπος*. Το χαρακτηριστικό της πεταλούδας αυτής είναι ότι πάνω στην πλάτη της σχηματίζεται μια νεκροκεφαλή, καθώς και ο πένθιμος ήχος που αφήνει μερικές φορές. Σε ρωμαϊκό ψηφιδωτό από την Πομπηία του 1^{ου} αι., απεικονίζεται ανάμεσα σε άλλα σύμβολα, μία νεκροκεφαλή και μία πεταλούδα *Αχεροντία*, αντίστοιχα σύμβολα του θανάτου και της αθανασίας (εικ. 271).

Το περιστέρι, στην πρώιμη χριστιανική τέχνη, συμβολίζει την ειρήνη της ψυχής στον Παράδεισο¹⁰²⁵. Θεωρείται σύμβολο ακεραιότητας, σύμφωνα και με τα λόγια του Χριστού *γίνεσθε... άκέραιοι ως αί περιστεραι*¹⁰²⁶. Όταν δυο περιστέρια κάθονται σε κύλικα και πίνουν από το νερό της ζωής (εικ. 272) συμβολίζουν την αθωότητα των ψυχών. Οι απεικονίσεις περιστεριών συνηθίζονται περισσότερο στα χάλκινα δακτυλίδια παρά στους λίθους. Τα δακτυλίδια χρονολογούνται μεταξύ 4^{ου}–5^{ου} αι. και φέρουν συνήθως χριστόγραμμα (εικ. 273).

Το παγώνι επίσης είναι ένα από τα πτηνά που χρησιμοποίησε κυρίως η ταφική τέχνη, ως σύμβολο της αθανασίας της ψυχής. Σε καρνεόλιο λίθο του 3^{ου}–4^{ου} αι., εικονίζεται εγχάρακτο παγώνι το οποίο χαριεντίζεται με πεταλούδα–ψυχή (εικ. 274).

Ο πρώιμος Χριστιανισμός φοβούμενος να μην ολισθήσει στην «ειδωλολατρία», αφού ως γνωστόν η πλειοψηφία των πιστών του προέρχονταν από αυτή, απέφευγε να απεικονίσει το Θείο. Η επιθυμία όμως των πιστών της εποχής εκείνης να εκφραστούν μέσω της τέχνης, ήταν τόσο μεγάλη που δε μπόρεσαν να την καταπνίξουν και προσπάθησαν οπωσδήποτε να την εκφράσουν¹⁰²⁷. Έτσι, κατέφυγαν στη χρήση των συμβόλων, με τα οποία θέλησαν να εκφράσουν τα βαθύτερα νοήματα της πίστης τους. Γι' αυτό άλλωστε και η ζωγραφική των συμβόλων αδιαφορεί για το νατουραλισμό και τη φυσικότητα που εκφράζεται μέσω των τριών διαστάσεων και καταφεύγει στην απεικόνιση των μορφών διά ελαφρών κινήσεων, θέλοντας ταυτοχρόνως να αναδείξει την ιδέα του υπερφυσικού κόσμου.

Αν και κατά ένα τρόπο όλα σχεδόν τα φυλακτά μπορούν να χαρακτηρισθούν ως ταφικά, μιας και τα περισσότερα βρέθηκαν μέσα σε τάφους να συνοδεύουν τους κατόχους τους και στη μετά θάνατο ζωή, εντούτοις υπάρχουν φυλακτά τα οποία όπως δείχνουν τα εικονογραφικά τους στοιχεία, δημιουργήθηκαν ειδικά γι' αυτό το σκοπό¹⁰²⁸.

Το μήνυμα της σωτηρίας της ψυχής στους χριστιανικούς κύκλους, όσον αφορά την τέχνη, πέρασε πρώτα στην κοιμητηριακή ζωγραφική που κοσμούσε τις κατακόμβες¹⁰²⁹. Προφανώς από εκεί εμπνεύστηκαν και οι κατασκευαστές των φυλακτών τα μεταθανάτια θέματά τους.

Όσον αφορά το θεματολόγιο των συμβόλων, αυτό ήταν ειλημμένο από τον παγανιστικό κόσμο¹⁰³⁰, την *Παλαιά*¹⁰³¹ και την *Καινή Διαθήκη*¹⁰³².

¹⁰²⁵ Χαραλαμπίδης 2002.

¹⁰²⁶ Ματθ. 10, 16.

¹⁰²⁷ Bockmuehl και Stroumsa 2010.

¹⁰²⁸ Nuzzo 2000, σ. 249-55, Pierce, Millet και Struck 2000.

¹⁰²⁹ Για τη ζωγραφική των κατακομβών της Ρώμης, βλ. Χαραλαμπίδης 2004, σ. 17-23, Fiacchi, Bisconti και Mazzoleni 2000, Holscher 2006, Goodenough 1962, σ. 113-42, Stevenson 1985, του ιδίου 1985, Webb 2001.

¹⁰³⁰ Weitzmann 1960, σ. 43-69, Cumont 1922.

Ο μύθος του έρωτα και της ψυχής που τόσο συγκίνησε την παγανιστική αλλά και χριστιανική κοινωνία, μεταφέρθηκε από τον κόσμο των ερωτευμένων ψυχών σε αυτόν των νεκρών. Η ψυχή εικονίζεται στα φυλακτά ως πεταλούδα να στέκεται έρμαιο στα χέρια του έρωτα-θανάτου, καθώς την καίει με μια αναμμένη λαμπάδα. Με το νέο της αυτό ένδυμα η ψυχή συμβολίζει στο χριστιανικό θεματολόγιο, τον πόθο της ένωσης στη μακαριότητα του Παραδείσου (εικ. 275).

Κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, γυμνοί φτερωτοί ερωτιδείς κατέκλυσαν τη χριστιανική τέχνη. Πάρεδροι βοηθοί απεικονίζονται είτε μεμονωμένα, είτε σε διάφορες συνθέσεις, όπως ο τρύγος (εικ. 276), πάντα με μεταφυσικό νόημα. Πολλές φορές αντικαθιστούν τους γνωστούς ψυχοπομπούς συνοδεύοντας τις ψυχές με μια αθώα παιδικότητα. Είτε καβάλα πάνω σε ένα δελφίνι, είτε παίζοντας λύρα ή αυλό, είτε οδηγώντας άρμα που το σέρνουν ψυχές ή λέοντες, κοσμούν μαρμάρινες σαρκοφάγους¹⁰³³, λίθους, περίπτα και διάφορα άλλα αντικείμενα όπως κεραμικά, γυάλινα και λύχνους.

Ένα άλλο, επίσης προσφιλές θέμα, ήταν οι τέσσερις εποχές (εικ. 277). Εικονίζονται με τη μορφή τεσσάρων γυναικών που φέρουν στα κεφάλια τους: ρόδα η Άνοιξη, στάχια το Καλοκαίρι, κλήματα το Φθινόπωρο, κλάδους ελαίας ο Χειμώνας. Η ηλικία τους είναι ανάλογη με την εποχή που αντιπροσωπεύουν. Οι τέσσερις εποχές συμβολίζουν τη ζωή που προέρχεται από το θάνατο. Ως θέμα συνήθως απαντά σε ψηφιδωτά δάπεδα. Σε φυλακτά εμφανίζονται συνήθως μεμονωμένες οι μορφές των εποχών, πράγμα που καθιστά δύσκολη την ταύτισή τους ως ταφικών φυλακτών.

Από την φαραωνική Αίγυπτο προέρχεται η απεικόνιση του πτηνού Φοίνικας. Πρόκειται για ένα εικονογραφικό θέμα το οποίο όχι μόνο διατηρήθηκε και μετασχηματίστηκε, αλλά πέρασε στο χριστιανικό ρεπερτόριο ως πρωτόλεια εικόνα του ίδιου του Χριστού.

Σε χρυσό δακτυλίδι-φυλακτό πάνω σε χαλκηδόνιο λίθο χαράχθηκε ο Φοίνικας, μέσα σε ουροβόρο όφι με φωτοστέφανο που διαγράφει επτά ακτίνες (εικ. 278). Την παράσταση συμπληρώνουν χαρακτήρες που δεν προφέρονται. Στην άλλη όψη, επιγραφή σε έξι σειρές από ανερμήνευτες λέξεις που απαντούν συχνά σε μαγικούς παπύρους: *αιανακβα/σαλαμαζα αμ/οραχθη βαμαιο/ζα αζαηλ λυκαη/λ βελιαμο τρ/ω αρμα φρη*¹⁰³⁴.

Στην αρχαία ελληνική γραμματεία, ο Φοίνικας θεωρείται ότι έχει διάρκεια ζωής που αντιστοιχεί σε 952 ανθρώπινες γενιές. Ο Ωριγένης στο έργο του *Κατά Κέλσου*¹⁰³⁵ μεταφέρει μια πληροφορία, την οποία αντλεί από το 2^ο βιβλίο του Ηροδότου¹⁰³⁶, όπου ο Φοίνικας, πουλί από την Αραβία, κάθε 500 χρόνια αναδυόταν από ένα αναπαράγόμενο αυγό, το οποίο περιείχε τα λείψανα του πατέρα του. Κατόπιν, μετέφερε το νεκρό πατέρα του τυλιγμένο σε σμύρνα στην Ηλιούπολη της Αιγύπτου, όπου τον απέθετε στο τέμενος του Ήλιου. Ο θρύλος που μιλά για την αυτοπυρπόλησή του και την αναγέννησή του από τη στάχτη, εμφανίστηκε κατά την πρώιμη περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Ο Πάπας Ρώμης Κλήμης αναφέρεται εκτενώς στον Φοίνικα και την αυτοπυρπόλησή του, αμφισβητεί όμως ταυτόχρονα το συμβολισμό του ως

¹⁰³¹ Fine 2010, Westenholz 2000.

¹⁰³² Finney 1994, Grabar 1967, Jensen 2000.

¹⁰³³ Για τη θεματολογία των ρωμαϊκών σαρκοφάγων της ύστερης αρχαιότητας, βλ. Koortbojian 1993.

¹⁰³⁴ *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο* 2002, σ. 527.

¹⁰³⁵ Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά Κέλσου*, MPG 11, 1177C.

¹⁰³⁶ Ηρόδοτος, II, 73, 1-4.

πτηνό της αθανασίας¹⁰³⁷. Σε κείμενο χρονολογημένο μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} αι., με το σύγχρονο τίτλο *Περί της προέλευσης του κόσμου*, το οποίο αποτελεί μια σύνοψη ουσιωδών γνωστικών ιδεών κοσμογονίας και εσχατολογίας γίνεται η εξής αναφορά: «...έστειλε το πουλί στον Παράδεισο, έτσι ώστε, μέχρι τη συντέλεια του αιώνα, να μπορέσει να ζήσει χίλια χρόνια, μια, με ψυχή προικισμένη, ζωντανή ύπαρξη, ονομαζόμενη «Φοίνιξ», η οποία σκοτώνει τον εαυτό της και τον ξαναζωντανεύει ως μαρτυρία για την καταδίκη των αρχόντων, γιατί είχαν φερθεί άσχημα στον Αδάμ και στη γενιά του...είναι γι' αυτό γραμμένο [ο δίκαιος θα ανθίσει ως ο Φοίνιξ]...και ο Φοίνικας εμφανίζεται πρώτα ζωντανός και πεθαίνει και πάλι ανασταίνεται και γίνεται έτσι σημείο για εκείνο που είναι πια προφανές μέχρι τη συντέλεια του αιώνα. Αυτά τα μεγάλα σημεία εμφανίστηκαν μόνο στην Αίγυπτο, όχι σε άλλες χώρες, σημαίνοντας ότι αυτή είναι ο Παράδεισος του Θεού»¹⁰³⁸.

Ο Φοίνικας τόσο στη χριστιανική τέχνη, όσο και στη γραμματεία, συμβολίζει την αθανασία ή τη νίκη κατά του θανάτου. Τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες αναπαριστά το Χριστό που επίσης πεθαίνει και αναγεννιέται σε τρεις μέρες, όπως ο Φοίνικας.

Ουροβόρος λέγεται ο όφις τη στιγμή που ελίσσεται γύρω από τον εαυτό του και δαγκώνει την ουρά του αφαιρώντας το υπόλοιπο παλαιού δέρματός, δίνοντας έτσι την εντύπωση ότι τρώει την ουρά του (εικ. 279). Υπάρχουν πολλές εκδοχές για το τι ακριβώς αντιπροσωπεύει. Πολλοί πιστεύουν ότι αντιπροσωπεύει την δημιουργική ώθηση της νέας αρχής, αλλά και τη σοφία. Κάποιοι το έχουν συνδέσει και με την ανανέωση και την αναγέννηση επειδή το φίδι έχει την δυνατότητα να αλλάζει δέρμα. Η περίκλειστη αναπαράστασή του αποτελεί ένα αρχαίο σύμβολο της αιωνιότητας και της συνέχειας του κυκλικού χρόνου. «Το τέλος μου είναι η αρχή μου». Είναι ο κύκλος της αποσύνθεσης και της εκ νέου ολοκλήρωσης. Στην ταφική τέχνη ο ουροβόρος αντιπροσωπεύει την αθανασία και την αιωνιότητα.

Ιστορικά φαίνεται να λατρεύεται ως σύμβολο κατά τους πρώτους μετά Χριστό χρόνους στη Φρυγία από τους ναασηνούς¹⁰³⁹ και τους οφίτες¹⁰⁴⁰ οπαδούς γνωστικών αιρέσεων που θεωρούσαν τον όφι ως σύμβολο της υπέρτατης δύναμης της φρόνησης και της μυστηριακής γνώσης.

Ἐν τῷ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν. Η ρήση αυτή φέρεται πολύ συχνά εντός του συμβόλου.

Εκτός από τον ουροβόρο, κάθε φίδι, και μόνο με την ιδέα πως γεννιέται από τη γη που καταπίνει τους πεθαμένους, λογίζονταν πως είναι οι πεθαμένοι που ξανάρχονται μετενσαρκωμένοι στη γη¹⁰⁴¹. Όταν ο Πλωτίνος ψυχομαχούσε, ένα φίδι κουλουριάστηκε κάτω από το κρεβάτι του και χάθηκε, και μονομιάς ο φιλόσοφος ξεψύχησε¹⁰⁴².

Παράλληλα με το φίδι συναντούμε και στο συμβολισμό του λέοντα (εικ. 280). Τα δυο αυτά όντα κοσμούν συχνά τις επιτύμβιες στήλες των τάφων, κυρίως στη Μικρά Ασία¹⁰⁴³. Οι Ρωμαίοι θεωρούσαν ότι ο λέοντας συμβόλιζε τη νίκη του ανθρώπου

¹⁰³⁷ Κλήμης Πάπας Ρώμης, *Διαταγαί των αγίων Αποστόλων*, MPG 1, 844-5.

¹⁰³⁸ Αγουρίδης 2004, σ. 143-44.

¹⁰³⁹ Για τους ναασηνούς γνωστικούς, βλ. Ιππόλυτος επίσκοπος Ρώμης, *Φιλοσοφούμενα*, 5.1, Mead 1900 (επαν. 1992), σ. 198-206.

¹⁰⁴⁰ Για τους οφίτες, βλ. παραπάνω, υποσ. 972.

¹⁰⁴¹ Λεκατσάς 2000, σ. 76-9.

¹⁰⁴² Πορφύριος, *Περί του Πλωτίνου βίου*, 2.

¹⁰⁴³ Bernand 1997, σ. 413.

πάνω στο θάνατο, ενώ οι χριστιανοί πίστευαν πως αποτελεί σύμβολο της ανάστασης επειδή το μικρό λιοντάρι γεννιόταν νεκρό και ο γονέας του εμφυσούσε τη ζωή.

Σε ένα μαύρο ίασιπι του 3^{ου}–4^{ου} αι. εικονίζεται ο Άνουβις καθώς ταριχεύει το νεκρό σώμα του Όσιρι το οποίο βρίσκεται πάνω σε έναν λέοντα (εικ. 281). Η ίδια εικόνα απαντά και στον πάπυρο του Λέιντεν που χρονολογείται στον 4^ο αι. (εικ. 282). Όλα τα παραπάνω στοιχεία απεικονίζονται σε ένα χειρόγραφο του 16^{ου} αι. δείχνοντας με τον πιο εύγλωττο τρόπο τη διατήρηση και το μετασχηματισμό των αρχαίων συμβόλων και πεποιθήσεων διαχρονικά. Ο Κωνσταντίνος ο Παλαιολόγος σαβανωμένος στέκεται πάνω σε δυο σχηματοποιημένους λέοντες (ή σκύλους) οι οποίοι εικονίζονται πλάτη με πλάτη, δηλώνοντας το παρελθόν και το παρόν, το χθες και το αύριο. Στο κάτω μέρος των ποδιών, μέσα από το σάβανο ξεπροβάλλει το κεφάλι ενός φιδιού. Ένας ψυχοπομπός άγγελος περισυλλέγει μέσα σε ένα κύπελλο την τελευταία ανάσα του αυτοκράτορα, την ίδια στιγμή που η ψυχή του με τη μορφή πτηνού πετάει προς τον ουρανό (εικ. 283).

Στο αγαθοποιό πρόσωπο της ευάρειας που οι άνθρωποι απέδιδαν στη γη, προστέθηκε τώρα και ένα άλλο, πιο αμφιλεγόμενο, ίσως μάλιστα και τρομακτικό, το πρόσωπο της θεάς του θανάτου. Η Γη κυβερνάει το θάνατο και τους θανόντες. Τα σπλάχνα της κρύβουν ερεβώδεις εκτάσεις όπου περιπλανώνται οι ψυχές. Τοποθετώντας το βασίλειο των νεκρών κάτω από τη γη και καθιστώντας το εσωτερικό της γης τη χώρα όπου ο σπόρος αναπαύεται περιμένοντας την εαρινή ανάσταση, συναρτούσαν την ψυχή του ανθρώπου με τη μοίρα του σώματός του.

Τα σύμβολα της Γης ως συζύγου του Ουρανού, ως υποδοχέα και μήτρας του κόσμου, ως θεάς του θανάτου και της αναγέννησης, απαντούν στην ιστορία των μύθων διάσπαρτα, ενίοτε μάλιστα και προσαρτημένα σε διάφορες θεότητες όπως η θεά Δήμητρα. Στα φυλακτά η Δήμητρα εμφανίζεται ως μήτρα του κόσμου κρατώντας τα χθόνια σύμβολα της, στάχια και παπαρούνες (εικ. 284). Οι παπαρούνες συμβόλιζαν τη λήθη του θανάτου και αργότερα στο Χριστιανισμό το κόκκινο αίμα του Χριστού.

Σε ό,τι αφορά στο συμβολισμό του σταχιού θα πρέπει να υπενθυμίσουμε πως ήδη στα Ελευσίνια μυστήρια¹⁰⁴⁴ ήταν βαθιά η πίστη της ιερότητας του και θεωρείτο ως το σύμβολο της αιωνιότητας της ζωής¹⁰⁴⁵. Ο Ιππόλυτος αναφέρει πως το ανώτατο μυστήριο της εποπτείας στην Ελευσίνα ήταν ένα θερισμένο στάχυ που το έδειχναν *εν σιωπή...*¹⁰⁴⁶. Σε ένα μαγικό πάπυρο το στάχυ ταυτίζεται με τον Άνουβι τον κατ' εξοχήν ψυχοπομπό θεό της Αιγύπτου...*καὶ δὸς αὐτῷ ἀνουβιάδα τὸν στάχυν... εἰς τὸ φυλαχθῆναι αὐτόν*¹⁰⁴⁷.

Σε ένα χρυσό περίαπτο με ένθετο καρνεόλιο απεικονίζεται προτομή του ψυχοπομπού θεού Ερμή κρατώντας κηρύκειο και στάχια, ενώ στο κάτω μέρος χειραγία, γνωστό σύμβολο της στωικής ομόνοιας και της φιλίας¹⁰⁴⁸. Με μια πρώτη ματιά, ο συνδυασμός των δυο αυτών απεικονίσεων παραπέμπει στη σύναψη συμφωνίας μεταξύ της ζωής και του θανάτου, του πάνω και του κάτω κόσμου, του ενταύθα και του επέκεινα (εικ. 285).

¹⁰⁴⁴ Foucard 2000.

¹⁰⁴⁵ Nilsson 1979, σ. 52.

¹⁰⁴⁶ Ιππόλυτος επίσκοπος Ρώμης, *Κατά πασών των αιρέσεων έλεγχος ή Φιλοσοφούμενα*, 5.8.39, Legge 2010, MPG 16, III, 3017-3454.

¹⁰⁴⁷ PGM IV. 900b.

¹⁰⁴⁸ Για τις αντιλήψεις των στωικών για την ψυχή, βλ. Gourinat 1999.

Από την αρχαιότητα κιόλας ο πιο γνωστός τρόπος μεταφοράς της ψυχής στον άλλο κόσμο ήταν μέσω ενός πλοιαρίου. Ο Ερμής¹⁰⁴⁹ συνόδευε τις ψυχές μέχρι τον Αχέροντα ποταμό όπου τους περίμενε ο Χάρος, ο οποίος αφού πληρωνόταν με μια χρυσή δανάκη, με μια μικρή λέμβο τους μετέφερε στο βασίλειο του Άδη.

Το πλοίο ήταν σύμβολο των Αιγυπτίων, των Ελλήνων και των Ρωμαίων και φανέρωνε είτε το ταξίδι της ανθρώπινης ζωής γενικά, είτε το ταξίδι της ψυχής μετά το θάνατο. Η *Οδύσσεια* του Ομήρου έγινε αντικείμενο εξέτασης από τον Πορφύριο, ο οποίος αντιλήφθηκε την ιστορία, σαν το ταξίδι της ανθρώπινης ψυχής προς τον αληθινό οίκο της¹⁰⁵⁰. Ο μύθος των περιπλανήσεων του Οδυσσέα αποτελούσε μια αλληγορία μέσα από το ταξίδι της ψυχής, κατά την επίγεια ζωή που περνάει από πολλούς κινδύνους, μαθήματα και πειρασμούς, ώπου στο τέλος ξαναενώνεται με το πιστό της ταίρι στο λιμάνι της Ιθάκης, πόλη που συμβολίζει τον αληθινό οίκο της ψυχής.

Κατά τους χριστιανικούς χρόνους το πλοίο πήρε ένα ευρύτερο συμβολισμό. Συμβόλιζε τη ζωή των χριστιανών, οι οποίοι με κυβερνήτη το Χριστό οδηγούνταν με ασφάλεια στο λιμάνι του Παραδείσου. Συμβόλιζε γενικώς τη σωτηρία του πιστού από τις τρικυμίες της ζωής. Το πλοίο θεωρείται σύμβολο της Εκκλησίας με κυβερνήτη είτε το Χριστό, είτε τον επίσκοπο και με ναύτες τους ιερείς.

Οι απεικονίσεις πλοίων στην παγανιστική τέχνη είναι αρκετά συχνές. Στους εγχάρακτους λίθους, στις σφενδόνες των δακτυλιδιών, καθώς και σε άλλα αντικείμενα που χαρακτηρίζονται ως φυλακτά, ένας μικρός σταυρός στο κατάρτι ή ένα χριστόγραμμα, μετά τα μέσα του 4^{ου} αι., ξεχωρίζει τους δυο κόσμους, το χριστιανικό από τον παγανιστικό (εικ. 286).

Σε ένα καρνεόλιο λίθο ένθετο σε χρυσό δακτυλίδι χρονολογημένο τον 3^ο-4^ο αι., βλέπουμε τον Όσιρι μέσα σε ένα πλοιάριο να διασχίζει τους ουράνιους ποταμούς, περνώντας μέσα από τα βασίλεια της νύχτας. Κάθεται αναπαυτικά μέσα στην αιγυπτιακή λέμβο που κυλάει ήρεμα στα νερά του Νείλου, συντροφιά με τον Αρποκράτη και την Ίσιδα (εικ. 287). Ο Αιγύπτιος θεός Όσιρις ανήκει στους θεούς της Γης και σχετίζεται κυρίως με τον Διόνυσο και τον Άδη. Οι κύριες αρχές της λατρείας του, ήταν η πίστη στο θάνατο, στην ανάσταση, και στον απόλυτο έλεγχο των μοιρών των σωμάτων και των ψυχών των ανθρώπων. Ο Πλούταρχος στο βιβλίο του για το μύθο της Ίσιδας και του Όσιρι μας παραδίδει μια πολύ ωραία και ολοκληρωμένη εξιστόρηση του θρύλου του Όσιρι, όπως τον ήξεραν στον καιρό του. Μεγάλος αριθμός φυλακτών με τη μορφή του μουμιοποιημένου Όσιρι κυκλοφορούσε σε όλη την ρωμαϊκή αυτοκρατορία κατά την ύστερη αρχαιότητα¹⁰⁵¹ (εικ. 288).

Σε σχέση πάντα με τον εικονογραφικό κύκλο του Όσιρι, μνημονεύονται και τα φυλακτά με τον Αρποκράτη, είτε στη μεταθανάτια μονόξυλη λέμβο είτε πάνω στο λωτό (εικ. 289). Αρποκράτης είναι το ελληνορωμαϊκό όνομα του θεού Ωρου (χαρ-πε-κρατ = Ωρος παιδί), γιου της Ίσιδας και του Όσιρι, και είναι γνωστός ως ο θεός της σιωπής, ο οποίος μεταμορφώνεται και επανέρχεται στη ζωή, αφού περάσει από τον κόσμο των νεκρών. Ο Αρποκράτης σχεδόν πάντα εικονίζεται με το δάκτυλο στα χείλη, σε μια χειρονομία που επιφανειακά δηλώνει τη νηπιακή του ηλικία, αλλά κατά βάθος συστήνει σιωπή σε εκείνους που τον καταλαβαίνουν. Με το δεξί χέρι κρατά κέρασ αφθονίας, σύμβολο της πνευματικής πληρότητας και ολοκλήρωσης. Οι αρχαίοι Αιγύπτιοι είχαν πάντα την αγωνία της μεταθανάτιας ύπαρξης. Ήλπιζαν ότι θα επιστρέψουν στην επίγεια ζωή, αφού ακολουθήσουν την πορεία που καθημερινά

¹⁰⁴⁹ Για τον Ερμή ψυχοπομπό, βλ. Kerényi 1976.

¹⁰⁵⁰ Schrader 1880-82.

¹⁰⁵¹ Για τη λατρεία του θεού Όσιρι, βλ. Mojsos 2005.

ακολουθεί ο ήλιος-ανώτατη αιγυπτιακή θεότητα. Ο λωτός έχει ταυτιστεί με το θεό ήλιο, γιατί την ώρα που ο ήλιος δύει, τα πέταλα του κλείνουν ερμητικά και βυθίζεται στο Νείλο. Με το πρώτο φως της ημέρας αναδύεται, σκορπώντας το μεθυστικό του άρωμα που θα βοηθήσει τους νεκρούς να έρθουν ξανά στη ζωή. Ο νεκρός που θα ξαναγεννηθεί θα ζει αιώνια σαν τον Αρποκράτη που ξαναγεννιέται για να αντικαταστήσει το νεκρό πατέρα του, τον Όσιρι. Η λατρεία του Αρποκράτη ως θεού προστάτη των παιδιών, αλλά και ως ρυθμιστή της μεταθανάτιας τύχης της ανθρώπινης ψυχής, αφού πέρασε τα σύνορα της Αιγύπτου, διαδόθηκε σε όλο το μεσογειακό κόσμο κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες¹⁰⁵².

Σε έναν αιματίτη του 5^{ου}–6^{ου} αι. εικονίζεται ο Χριστός¹⁰⁵³, σύμφωνα με την επιγραφή στην πίσω όψη, καθισμένος σε θρόνο μέσα σε μονόξυλη αμφίπρωρη λέμβο (εικ. 290). Η ίδια εικονογραφία επίσης χρησιμοποιήθηκε από τους καλλιτέχνες στην απεικόνιση του αγίου Φωκά της Σινώπης, τον οποίο βλέπουμε στις πήλινες ευλογίες που μοιράζονταν στο προσκύνημά του, όρθιο σε στάση δέησης μέσα σε μονόξυλη λέμβο¹⁰⁵⁴ (εικ. 291). Ο τύπος αυτός του πλοιαρίου φαίνεται πως ήταν αρκετά διαδεδομένος στην ταφική τέχνη με προέλευση πιθανόν την Αίγυπτο. Σύμφωνα με τον Λουκιανό και ο Ραδάμανθυς, ο ένας από τους κριτές του Άδη, κινείται στον κάτω κόσμο *εἰς ναῦν μονόξυλον ἀσφοδελίνην*.

Με τον κόσμο της θάλασσας, θέμα ιδιαίτερα αγαπητό σε όλη τη μεσογειακή λεκάνη, σχετίζονται και τα επόμενα σύμβολα τα οποία συναντάμε στα φυλακτά και αποτελούν και αυτά μετασχηματισμούς αρχαίων συμβόλων.

Η άγκυρα, σύμβολο ελπίδας και σωτηρίας από τους κλυδωνισμούς της ζωής, παραπέμπει στο Χριστό και σπανιότατα το σταυρό. Ένα δελφίνι τρυπημένο πάνω σε μια άγκυρα είναι ο Χριστός εσταυρωμένος (εικ. 292). Στην τέχνη των πρώτων χριστιανών το δελφίνι συμβολίζει το Χριστό–Σωτήρα. Η απεικόνιση αυτή έχει τις ρίζες της στην αρχαία παράδοση, της οποίας ορισμένοι μύθοι αποδίδουν στο δελφίνι την ιδιότητα του σωτήρα των ανθρώπων. Ο κιθαρωδός Αρίων και ο Διόνυσος ως σωτήρας και ψυχοπομπός σχετίζονταν με τα δελφίνια¹⁰⁵⁵. Το θέμα αυτό των δελφινιών με την άγκυρα εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ελληνιστική περίοδο πιθανόν στη δυναστεία των Σελευκιδών. Αποτελούσε το κυρίως έμβλημα του Σέλευκου Ι (312-280 π.Χ.). Ως σύμβολο αναγέννησης, τα δελφίνια συμβολίζουν τις ψυχές των νεκρών και το ταξίδι τους στην αιώνια ζωή. Λόγω της συνήχησης των λέξεων *δέλφης* (δελφίνι) και *δέλφους* (μήτρα) τα δελφίνια αποτελούσαν ένα είδος μήτρας που γεννά μια νέα ζωή.

Ο ιχθύς¹⁰⁵⁶ αποτελεί ίσως το πιο γνωστό σύμβολο των χριστιανών μετά το σταυρό (εικ. 293). Συμβολίζει τον Χριστό και η ακροστιχίδα του σημαίνει την σωτηρία που προσφέρει ο Χριστός, Ι (ησούς) Χ(ριστός) Θ(εού) Υ(ιός) Σ(ωτήρ). Στην *Καινή Διαθήκη* οι ιχθείς αντιπροσωπεύουν τις ψυχές των ανθρώπων οι οποίοι έχουν κληθεί να σωθούν μέσα στα δίχτυα¹⁰⁵⁷. Οι πρώτοι Πατέρες αποκαλούσαν τους πιστούς *pisciculi* δηλ. ψαράκια.

Τα θαλασσινά όστρεα ως σύμβολα της συμπαντικής μήτρας πήραν τη θέση τους στις επικήδειες λειτουργίες από την προϊστορική κιόλας εποχή. Εκτός από τη

¹⁰⁵² Για τη λατρεία του θεού Αρποκράτη, βλ. Meeks 1977, σ. 1003-11.

¹⁰⁵³ *Rom und Byzanz* 1998, σ. 238, αρ. 372.

¹⁰⁵⁴ Βλ. *Μουσείο Ερμιτάζ* 2004, σ. 202.

¹⁰⁵⁵ Kerényi 1966, για τον Αρίωνα, βλ. σ. 178, 400, 538, για το Διόνυσο και τη θάλασσα, βλ. σ. 249-52.

¹⁰⁵⁶ Engemann 1969, σ. 959-1097.

¹⁰⁵⁷ Ματθ. 13, 48-49, Λουκ. 5, 1-11, Ιω. 6, 1-15.

θάλασσα τα όστρεα σχετίζονται άμεσα και με τη Σελήνη. Η Σελήνη είναι ένα άστρο που αυξάνει, ελαττώνεται και χάνεται, ένα άστρο που η ζωή του είναι υποταγμένη στο παγκόσμιο νόμο του γίνεσθαι, της γέννησης και του θανάτου. Σαν τον άνθρωπο η Σελήνη έχει μια παθητική ιστορία γιατί τα γηρατεία της, όπως ακριβώς και του ανθρώπου, καταλήγουν στο θάνατο¹⁰⁵⁸.

Τα όστρεα που συμβολίζουν την αναγέννηση σε πολλά ρωμαϊκά επιτύμβια μνημεία (εικ. 294) πέρασαν στη χριστιανική τέχνη, όπου η ταύτισή τους με το αρχέτυπο της ζωής σε αιώνια ανανέωση εξασφάλιζε στο νεκρό την ανάσταση. Σε ασημένιους δίσκους του 6^{ου} αι. με τον άγιο Συμεών το Στυλίτη (εικ. 295), καθώς και με την Μετάληψη των Αποστόλων από το Χριστό, στο πάνω μέρος οι παραστάσεις συνοδεύονται από ένα όστρεο. Όστρεα συναντούμε επίσης σε μαρμάρινα ανάγλυφα, ταφικά ή μη, επισκοπικούς θρόνους, καθώς και σε κάθε παράσταση που θέλει να συμβολίσει την αιωνιότητα του Χριστιανισμού και της Εκκλησίας.

Ο άγιος ο οποίος ταυτίστηκε με τα θαλασσινά όστρεα ήταν ο άγιος Ιάκωβος ο οποίος μαρτύρησε το 44. Η σωρός του μεταφέρθηκε στο Παδρόν δίπλα στην Κομποστέλα, όπου και ο τάφος του. Σύμφωνα με την παράδοση ο άγιος είχε κηρύξει το *Ευαγγέλιο* στην Ισπανία, γι' αυτό και τα οστά του μεταφέρθηκαν εκεί όπου αργότερα οικοδομήθηκε μεγάλος ναός. Κατά το Μεσαίωνα, η πόλη Σαντιάγο που στα ισπανικά σημαίνει άγιος Ιάκωβος ανακηρύχτηκε ο σημαντικότερος τόπος προσκυνηματος μετά την Ιερουσαλήμ και τη Ρώμη¹⁰⁵⁹. Χαρακτηριστικό του αγίου ήταν ένα όστρεο του τύπου του χτενιού, το οποίο φορούσε πάντα στο λαιμό του. Ως έθιμο και οι πιστοί του έφεραν αυτά ως φυλακτά (εικ. 296).

Η ονομασία κόγχη (λατ.concha) από τη λέξη κογχύλι προήλθε από την αρχαία συνήθεια να διακοσμούνται με τα τεταρτοσφαίρια δύο κογχυλιών οι ανιδωτές κόγχες των εκκλησιών¹⁰⁶⁰. Στα ιερά κτίσματα η κόγχη συμβολίζει το «σπήλαιο του κόσμου» που περιέχει το Ιερό, την παρουσία της θεότητας. Θεωρώντας ότι η κάτοψη μιας εκκλησίας αναπαριστά το σχέδιο του σταυρού του Χριστού, η κόγχη στη θέση της ανίδας του Ιερού, είναι το σημείο όπου τοποθετείται το κεφάλι του Εσταυρωμένου.

Στα όρια του παγανιστικού και του χριστιανικού θεματολογίου της *Καινής Διαθήκης*, βρίσκονται οι μορφές του Ορφέα¹⁰⁶¹ και του Καλού Ποιμένα¹⁰⁶².

Ο μυθικός ήρωας Ορφέας, ο οποίος όταν έπαιζε την λύρα του ημέρωνε τα άγρια θηρία, συμβολίζει πλέον το Χριστό που θέλγει με τη διδασκαλία του και εξημερώνει τα θηρία των παθών μας (εικ. 297).

Ο Καλός Ποιμένας αποτελεί μια κοινή μορφή στο συμβολισμό του Ορφισμού, του Πυθαγορισμού, του Μιθραϊσμού και του Ερμητισμού. Ο Ορφέας δεν είναι πλέον ο γητευτής που γοητεύει τα άγρια θηρία και την αδρανή φύση, μα ο Καλός Ποιμένας που βόσκει το κοπάδι του, όπως συμβαίνει στις βιβλικές και ευαγγελικές απεικονίσεις του Γιαχβέ και του Χριστού ποιμένα. Οι Εβραίοι κατεξοχήν λαός κτηνοτρόφων και νομάδων προσέδιδαν μεγάλη σημασία στο επάγγελμα του βοσκού που απαιτούσε οξυδέρκεια και προσηνή διάθεση.

¹⁰⁵⁸ Eliade 1994, κεφ. 4, σ. 165-95.

¹⁰⁵⁹ Foskolou 2000, σ. 51-73.

¹⁰⁶⁰ Η λέξη απαντά στον Παυλίνο επίσκοπο Νόλλας (επιστ. 32, Trout 1999), έπειτα στον Παύλο Σιλεντιάριο ο οποίος την ονομάζει *κόγχον έναλιον* (*Εκφρασεις δια στίχων ιαμβικών του ναού της αγίας Σοφίας*, MPG 86, II, 2119-58) και κατόπιν στον Ευάγριο τον Σχολαστικό (*Εκκλησιαστική Ιστορία*, MPG 86 IIB', κεφ. IV, 31).

¹⁰⁶¹ Μπαλή 1994, Τρεμπέλας 1936.

¹⁰⁶² Χαραλαμπίδης 2004, σ. 293-301.

Σε μία σαρκοφάγο του 3^{ου} αι. που βρέθηκε στην Όστια, εικονίζεται ο Ορφέας ως ιερέας του Μίθρα που σφάζει τον ταύρο, αλλά εδώ ο ταύρος αντικαταστάθηκε από ένα αρνί. Στην άλλη πλευρά της σαρκοφάγου παριστάνεται ένας ψαράς, σημαντικό σύμβολο της χριστιανικής φιλολογίας. Στον ύμνο με τον οποίο τελειώνει ο *Προτρεπτικός* του Κλήμη του Αλεξανδρέα, ο Χριστός καλείται «ποιμένας προβάτων» και «αλιεύς ανθρώπων»¹⁰⁶³ (εικ. 298).

Σύμφωνα με τον Ευσέβιο Καισαρείας¹⁰⁶⁴, ο Κωνσταντίνος είχε τοποθετήσει στην Αγορά της νέας του πρωτεύουσας δύο αγάλματα κατασκευασμένα από επιχρυσωμένο μπρούτζο, του Καλού Ποιμένα και του Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων. Το συνδυασμό των δυο αυτών θεμάτων συναντάμε και σε φυλακτό από καστανό αχάτη του 4^{ου} αι. (εικ. 299). Στο πάνω μέρος εικονίζεται ο Καλός Ποιμένας και στο κάτω ο Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων. Τις δυο εικόνες χωρίζει η επιγραφή *ιεθεοεμανο* δηλαδή *ιε(σου)ς θεό(ς) εμ(μ)ανο(υ)ηλ*.

Ακολουθώντας την παράδοση του κριοφόρου Ερμή, ο Χριστός στην πρώιμη χριστιανική τέχνη συνιστά ένα ιδεόγραμμα της ιστορίας της σωτηρίας, προσωποποιώντας κυρίως το θηρευτή και σωτήρα των ψυχών¹⁰⁶⁵. Η εικόνα του Χριστού ως Καλού Ποιμένα βρίσκεται στην παραβολή του χαμένου προβάτου ...και *εύρων επιτίθησιν επί τους ώμους αυτού χαίρων*¹⁰⁶⁶. Ο Τερτυλλιανός τον 3^ο αι. αναφέρει ότι στην εποχή του χρησιμοποιούσαν ποτήρια με τη συγκεκριμένη εικόνα¹⁰⁶⁷. Από το εργαστήριο του κεραμέα Φλωρέντιου στη Ρώμη, προέρχεται λύχνος του 3^{ου} αι. με τον Καλό Ποιμένα και έξι πρόβατα γύρω του, και τους επτά πλανήτες με τις προσωποποιήσεις του Ήλιου και της Σελήνης στο πάνω μέρος¹⁰⁶⁸.

Σε καστανό ίασπι του 3^{ου}-4^{ου} αι., εικονίζεται στη μια όψη ο Καλός Ποιμένας δύο φορές, πιθανόν πρόκειται για τους δυο Ποιμένες, τον παγανιστικό και τον χριστιανικό, ενώ χριστόγραμμα και μαγικοί χαρακτήρες συμπληρώνουν την όλη διακόσμηση. Στην άλλη όψη εικονίζονται η τρίμορφη Εκάτη, ο Άνουβις κρατώντας σείστρο και ο Αρποκράτης με το δάκτυλο στο στόμα. Επιγραφή στο χεῖλος: *venus victri(x)* (εικ. 300).

Η Εκάτη είναι μια ακόμη χθόνια θεά, θεά των νεκροταφείων και των μαγικών τελετών¹⁰⁶⁹. Σε έναν από τους μαγικούς παπύρους αναφέρεται η κατασκευή ενός αργυρού πετάλου-φυλακτού το οποίο φέροντας την εικόνα της Εκάτης και διάφορους μαγικούς χαρακτήρες και ελληνικά φωνήεντα, τοποθετείται σε φύλλο φοίνικα και φοριέται στον λαιμό ως περίαπτο. Το φυλακτό αυτό ήταν αποτροπαϊκό, σύμφωνα πάντα με το κείμενο, κατά των αερίων, των επίγειων και των υπόγειων δαιμόνων και των φαντασμάτων¹⁰⁷⁰ (εικ. 301).

Απ' όσο γνωρίζουμε από τη μελέτη των φυλακτών, οι γνωστικοί συνήθιζαν να κάνουν τέτοιους συνδυασμούς. Οι ναασηνοί γνωστικοί π.χ. αναγνώριζαν το θάνατο και την ανάσταση του Χριστού στον μύθο του Άττι. Σε λίθο-φυλακτό στη μια όψη εικονίζεται ο Καλός Ποιμένας με την επιγραφή *ιησούς* και στην άλλη ο Αιγύπτιος

¹⁰⁶³ Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, *Λόγος προτρεπτικός προς Έλληνας*, MPG 8, βιβλίο 3^ο, κεφ. 11, 681-84.

¹⁰⁶⁴ Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εις τον βίον Κωνσταντίνου βασιλέως*, 3.49.

¹⁰⁶⁵ Schumacher 1977, Himmelmann 1980.

¹⁰⁶⁶ Λουκ. 15, 3-7.

¹⁰⁶⁷ Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπτίμιος, *Περί αιδημοσύνης (De pudicitia)*, 7.1-4, 10.

¹⁰⁶⁸ Βλ. Spier 2007, σ.53-4.

¹⁰⁶⁹ Jonston 1990.

¹⁰⁷⁰ PGM IV.2693-2706.

θεός Ὡρος με την επιγραφή *χριστός*¹⁰⁷¹. Στον πάπυρο του Λέιντεν ο Χριστός ταυτίζεται με τον Άνουβι. Χαρακτηριστικό σημείο επίσης είναι ο χαρακτηρισμός του Ὡσιρη ως ποιμένα. Η ποιμαντική ράβδος απεικονίστηκε για πρώτη φορά από την αιγυπτιακή τέχνη στα χέρια του Ὡσιρη. Στη λογοτεχνία τα επίθετα του «sa» και «Asar-sa» σημαίνουν «ποιμένας» και «Ὡσιρις ο ποιμένας». Η ονομασία ποιμένας αποτελεί τον κατάλληλο τίτλο για ένα πολυαγαπημένο πνευματικό ηγέτη του οποίου η πίστη της ανάστασης υποσχόταν ζωή μετά θάνατο για την ψυχή.

Σε ασημένιο δίσκο δακτυλιδιού χρονολογημένου τον 4^ο αι., απεικονίζεται αμνός μέσα σε δόξα με χριστόγραμμα πάνω σε ψηλό φοινικόδεντρο, στο κάτω μέρος δύο ζευγάρια περιστερών και προβάτων και η λατινική επιγραφή: *ianva/ri nivas, ιανουάριε ζήσε*¹⁰⁷² (εικ. 302).

Ο αμνός, *ὁ ἄβρων τάς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου*¹⁰⁷³, συμβολίζει την «άμωμο θυσία» του Χριστού. Σε ένα χριστιανικό τάφο του 6^{ου} αι. στη Ραβέννα, ο αμνός συνοδεύεται από διάφορα σύμβολα του Χριστού, της λύτρωσης και της θυσίας, το σταυρό, την περιστερά και το στέφανο της νίκης. Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας λέει ότι ο αμνός και η περιστερά μαζί απεικονίζουν το σώμα και την ψυχή του Χριστού, την ανθρώπινη και τη θεία φύση του. Στη βιβλική παράδοση αντιπροσωπεύει τον Ισραηλίτη, μέλος του κοπαδιού που προχωρά ήρεμα υπό την καθοδήγηση του βοσκού Θεού¹⁰⁷⁴. Την ίδια εικόνα συναντάμε και στα *Ευαγγέλια*, στην παραβολή του Χριστού ως Καλού Ποιμένα. Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος του 692 απαγόρευσε με τον 82^ο κανόνα της την απεικόνιση του Χριστού ως αμνού.

Αρκετές σκηνές της διήγησης της *Παλαιάς Διαθήκης* και γνωστά πρόσωπα αυτής χρησιμοποιήθηκαν από την πρωτοχριστιανική τέχνη¹⁰⁷⁵. Οι σκηνές και τα ιστορικά αυτά πρόσωπα όμως δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ιστορικά αλλά συμβολικά. Τα φυλακτά με παραστάσεις που εμπνέονται από την *Παλαιά Διαθήκη* εντάσσονται στο Συροπαλαιστινιακό κύκλο τέχνης του 5^{ου}–6^{ου} αι.¹⁰⁷⁶

Σε ένα ερυθρό ίασι του 4^{ου} αι. παριστάνεται η Κιβωτός του Νώε¹⁰⁷⁷. Η δεόμενη μορφή που εικονίζεται στην κιβωτό δηλώνει ότι είναι απαλλαγμένη από το σώμα της. Επιγραφή στην πίσω όψη, *ιη(σούς) χρ(ιστός)* (εικ. 303). Η απεικόνιση του Νώε στην Κιβωτό έχει την έννοια της σωσμένης ψυχής και εμφανίζεται μόνο σε τρεις λίθους. Η συνήθης εικονογραφία με το Νώε και το περιστέρι με το κλαδί της ελιάς επηρεάστηκε από τις κατακόμβες και εμφανίζεται κυρίως σε χάλκινα δακτυλίδια. Ο Νώε δεν εικονίζεται ως ιστορικό πρόσωπο, αλλά ως χριστιανός δεόμενος στη μακαριότητα του Παραδείσου. Ο λίθος εικονογραφικά συγγενεύει με ψηφιδωτό δάπεδο του 5^{ου}–6^{ου} αι. από την Μοψουεστία της Κιλικίας, όπου την παράσταση συνοδεύει η επιγραφή: *κιβωτός νώερ*. Παρόμοιο ψηφιδωτό με την ίδια παράσταση και επιγραφή *νώερ* ανακαλύφθηκε και στη Θεσσαλονίκη¹⁰⁷⁸. Σύμφωνα με τη νεότερη έρευνα το όνομα *νώερ* σημαίνει «άνθρωπος του φωτός» και είναι μια άλλη, ανορθόδοξη, μορφή του

¹⁰⁷¹ Dölger 1910, σ. 256.

¹⁰⁷² Spier 2007, σ. 24, αρ. κατ. 69, πίν. XI.

¹⁰⁷³ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τον άγιον Ιωάννην*, MPG 59, 116.

¹⁰⁷⁴ *Ησαΐας* 53.7, Ιω.1.29.

¹⁰⁷⁵ Smith 1981, σ. 187-94.

¹⁰⁷⁶ *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο* 2002, σ. 528.

¹⁰⁷⁷ Gutmann 1977, σ. 63-71.

¹⁰⁷⁸ Πέτσας 1966, σ. 334-9.

ονόματος Νώε που προέκυψε από τη σύνδεση της θεολογικής σημασίας του Νώε, ως φωτός και δεύτερου Αδάμ με τη ρίζα *njr* που εμπεριέχει την έννοια του φωτός¹⁰⁷⁹.

Η λατινική λέξη *arca* που χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει την Κιβωτό του Νώε χρησιμοποιείται ταυτόχρονα και για τον Τάφο του Χριστού. Πρόκειται πάντα για ένα κιβώτιο που αποτελεί αποδέκτη μιας υπόσχεσης ζωής.

Σε φυλακτό από ορεία κρύσταλλο με παράσταση της Θυσίας του Αβραάμ¹⁰⁸⁰ (εικ. 304), στο κέντρο της παράστασης εικονίζεται ο υιός του Ισαάκ μέσα σε χαμηλό ορθογώνιο βωμό, καθισμένος στα γόνατα, γυμνός, με δεμένα χέρια. Δεξιά, ο Αβραάμ, όρθιος με μακρύ χειριδωτό χιτώνα, υψώνει με το αριστερό χέρι σπαθί και με το δεξί ακουμπά στον ώμο του γιου του. Στην αριστερή πλευρά εικονίζεται κριάρι κάτω από ψηλό δέντρο και δίπλα η δέσμη των ξύλων που μετέφερε ο Ισαάκ για τη θυσία. Στο πάνω μέρος, το τόξο του ουρανού από το οποίο κατέρχονται ακτίνες που δηλώνουν τη θεία ενέργεια. Το θέμα της Θυσίας του Αβραάμ ανήκει στον κύκλο της *Παλαιάς Διαθήκης*, που περιλαμβάνει την έννοια της σωτηρίας από το θάνατο. Ο Ισαάκ θεωρήθηκε από τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς ως πρότυπο του Χριστού στο σταυρό.

Ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος εμφανίστηκε πρώτα στις κατακόμβες της Ρώμης το 2^ο αι. και σε γνάμινα περίαπτα του 3^{ου} αι. Τον 4^ο αι. απαντά σε χάλκινα δακτυλίδια, ενώ εμφανίζεται σπάνια σε ημιπολύτιμους λίθους κυρίως στο διάστημα μεταξύ 5^{ου} και 6^{ου} αι.

Ένα επίσης σπάνιο θέμα στα φυλακτά αποτελεί η παράσταση της Ανάληψης του προφήτη Ηλία. Σε χρυσό δακτυλίδι με ένθετο σκουροκάστανο όνυχα του 4^{ου}-5^{ου} αι., ο προφήτης εικονίζεται κρατώντας τα χαλινάρια των αλόγων του άρματός του, θυμίζοντας το Θεό-Ηλιο (εικ. 305). Η άνοδος του Ηλία στον ουρανό συμβολίζει την είσοδο της ψυχής στον Παράδεισο¹⁰⁸¹.

Ο εικονογραφικός κύκλος με τα τρία ή άλλοτε τέσσερα επεισόδια από τις περιπέτειες του προφήτη Ιωνά αποτελεί ένα από τα πιο αγαπημένα θέματα της κοιμητηριακής συμβολικής τέχνης. Επίσης, εμφανίζεται σε μεγάλο αριθμό λίθων - φυλακτών συμβολίζοντας τη λύτρωση και την ανάσταση των νεκρών¹⁰⁸² (εικ. 306). Στη χριστιανική παράδοση, η παραμονή του Ιωνά στην κοιλιά του κήτους τρεις μέρες και τρεις νύκτες, παραβάλλεται με την παραμονή του Χριστού ανάμεσα στους νεκρούς, από τους οποίους βγήκε νικητής με την Ανάσταση¹⁰⁸³.

Στην πρώτη σκηνή οι ναύτες ρίχνουν από το πλοίο τον Ιωνά στη θάλασσα όπου ένα κήτος τον καταπίνει. Στη δεύτερη σκηνή εικονίζεται ο προφήτης στο στόμα του κήτους όπου παρέμεινε επί τρεις ημέρες και στη συνέχεια όταν ξεβράζεται στην ξηρά και αναπαύεται ταλαιπωρημένος κάτω από τον ίσκιο μιας κολοκυθιάς. Η τέταρτη σκηνή έχει να κάνει με τον «αναστημένο» Ιωνά σε στάση δέησης πάνω στο πλοίο.

Ο ύπνος του Ιωνά ταυτίζεται με αυτόν του μυθικού Ενδυμώνα, τον οποίο ο Δίας έδωσε το προνόμιο όσο κοιμάται να μένει αγέραστος και αθάνατος¹⁰⁸⁴. Το θέμα αυτό εμφανίζεται σε ρωμαϊκές σαρκοφάγους όπως και ο Διόνυσος κοιμώμενος κάτω από

¹⁰⁷⁹ Για περισσότερα στοιχεία βλ. Ασημακοπούλου-Ατζακά 1994, σ. 71-3, όπου βρίσκεται συγκεντρωμένη και η αντίστοιχη βιβλιογραφία.

¹⁰⁸⁰ Finney 1995, σ. 140-66, Rist 1938, σ. 289-303.

¹⁰⁸¹ Για την εικονογραφία της Ανάληψης του προφήτη Ηλία στα φυλακτά, βλ. Spier 2007, σ. 181, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

¹⁰⁸² Bonner 1948, σ. 31-7.

¹⁰⁸³ Ματθ. 12, 39-40.

¹⁰⁸⁴ Για τον μύθο του Ενδυμώνα, βλ. Kerényi 1976, σ. 188.

το αμπέλι¹⁰⁸⁵, το οποίο σχετίζεται με την λατρεία του. Στην αρχαία Αίγυπτο το αμπέλι ήταν αφιερωμένο στον Όσιρι. Στο Χριστιανισμό συμβολίζει τον ίδιο το Χριστό και την Εκκλησία σύμφωνα και με τα λόγια του Χριστού «εγώ είμαι το αμπέλι και εσείς τα κλήματα»¹⁰⁸⁶. Επίσης, το κόκκινο χρώμα του οίνου σχετίζεται με το αίμα του Χριστού στη Θεία Κοινωνία. Γενικότερα το θέμα του αμπελώνα κατάγεται από μια ερωτική μεταφορική έννοια που συναντάται στο *Άσμα Ασμάτων*¹⁰⁸⁷.

Σε μαρμαρίνη επιτύμβια στήλη του 4^{ου} αι., εικονίζεται ο Αντίνοος ως αναστημένος ήρωας κρατώντας τσαμπί με σταφύλια με το αριστερό του χέρι και υψώνοντας σταυρό με το δεξί (εικ. 307). Σε ένα ελεφαντοστέινο ανάγλυφο του 6^{ου}-7^{ου} αι. εικονίζεται ο Χριστός κρατώντας πανομοιότυπο σταυρό με το αριστερό του χέρι ενώ με το δεξί πτηνό. Η όλη σύνθεση βρίσκεται μέσα σε πλούσιο αμπελώνα με τσαμπιά σταφύλια και πτηνά ανάμεσά τους (εικ. 308). Όλες αυτές οι παραστάσεις που χρησιμοποιούνται για αισθητικούς ή συμβολικούς λόγους έχουν κάποια εσχατολογική σημασία και αναφέρονται στον Παράδεισο και στις μεταφυσικές χάρες του. Τα πουλιά που τσιμπούν σταφύλια δηλώνουν τις ψυχές των νεκρών που απολαμβάνουν την παραδείσια τρυφή.

Δύο άλλα θέματα από την *Παλαιά Διαθήκη* που απαντούν στα φυλακτά είναι, οι Τρεις Παίδες στην κάμινο και ο προφήτης Δανιήλ ανάμεσα στα λιοντάρια¹⁰⁸⁸. Και τα δύο αποτελούν σύμβολα λυτρώσεως της ψυχής και παραδείγματα σωτηρίας όχι μόνο με την πίστη, αλλά και *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως*, κατά την έκφραση του Παύλου¹⁰⁸⁹.

Κάθε κοινωνία έχει τις δικές της ιδέες για το τι πρέπει να πιστεύει κανείς και πώς να συμπεριφέρεται. Ορισμένες από αυτές τις ιδέες σχηματοποιούνται σε εικόνες, ενώ άλλες υπάρχουν περισσότερο διαισθητικά σε επίπεδο αντιλήψεων.

Σε ένα φυλακτό από αιματίτη του 3^{ου} αι. παριστάνονται τρεις ανθρωπίνοι σκελετοί, ο ένας εκ των οποίων οδηγεί άρμα που σέρνουν δύο λέοντες, θυμίζοντας κατά πολύ την αντίστοιχη εικονογραφία των ερωτιδίων (εικ. 309). Όλο το φυλακτό είναι πολύγραφο από διάφορες δυσνόητες επιγραφές. Οι σκελετοί δηλώνουν τη θνητότητα, το γρήγορο δηλαδή πέρασμα του χρόνου και της ζωής. Οι εικόνες αυτές εμφανίζονται στην επικούρεια φιλοσοφία, όπου χλευάζεται ο τρόπος που παίρνουν στα σοβαρά κάποιοι κηρύγματα όπως η αθανασία της ψυχής, η ύπαρξη Παραδείσου ή Κόλασης, η επικοινωνία με τους θεούς. Ο μαθητής του Επίκουρου προτρέπει να κάνει πέρα τελετές και προλήψεις και να εξετάζει όλα τα πράγματα με ήρεμο πνεύμα¹⁰⁹⁰.

Σε ένα επίγραμμα του 3^{ου} αι., που βρέθηκε στη Ρώμη, γραμμένο στα ελληνικά διαβάζουμε: «Μην προσπερνάς αυτή την επιγραφή, διαβάτη. Στάσου, άκου και μάθε τι υπάρχει εκεί. Δεν υπάρχει βάρκα στον Άδη, ούτε πορθμέας Χάρων, ούτε φύλακας Αιακός. Αλλά όλοι εμείς, οι νεκροί, κάτω από τη γη, που γίναμε στάχτη και κόκαλα, τίποτε άλλο. Σου μίλησα χωρίς περιστροφές, διαβάτη. Συνέχισε τώρα το δρόμο σου, για να μη σου φορτωθώ άλλο με τη φλυαρία μου, εγώ ο νεκρός»¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁵ Lawrence 1961, σ. 323-34.

¹⁰⁸⁶ Ιω. 15, 5.

¹⁰⁸⁷ *Άσμα Ασμάτων* 4, 12-16, 5, 1.

¹⁰⁸⁸ Williamson 1983-4, σ. 37-9, Majeska 1974, σ. 361-66.

¹⁰⁸⁹ *Εφεσ.* 6, 18.

¹⁰⁹⁰ Λουκρήτιος Τίτος Κάρος, *Για τη φύση των πραγμάτων (De rerum natura)*, V, 1194, για την επικούρεια φιλοσοφία, βλ. *Αναγνωστικό της επικούρειας φιλοσοφίας*, εκδ. Θύραθεν 2000, Long και Sedley 2012.

¹⁰⁹¹ Kaibel 1878-9, αρ. 646.

Σχεδόν όλοι οι άνθρωποι έχουν πλάσει μια εικόνα με το νου και τη φαντασία τους για την ψυχή και τα άγνωστα βάθη της. Δε φοβόμαστε το Άγνωστο, αφού δεν το γνωρίζουμε πραγματικά, παρά την προέκταση του Γνωστού μέσα σ' αυτό. Ο θάνατος στη σκέψη του ανθρώπου έχει δύο χαρακτηριστικά, τη θλίψη της απώλειας και το φόβο που συνοδεύει τον επικείμενο θάνατο. Ο θάνατος παραμονεύει συνεχώς πίσω από την πόρτα του σπιτιού μας, αλλά δεν ξέρουμε πότε θα την χτυπήσει.

«Η ζωή είναι ένα χαλί που κάποιος το τραβά σιγά-σιγά κάτω από τα πόδια μας, μέχρι να πέσουμε»¹⁰⁹².

¹⁰⁹² Wells 1934. Ο Wells ήταν μυθιστοριογράφος, κοινωνιολόγος, καθηγητής του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ,

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

« - Στ' αλήθεια, μου φαίνεται πως βλέπω τέρατα, δαίμονες και Εκάτες... γέμισες, βλέπεις, την ψυχή μου με ένα σωρό δαίμονες.

- Δεν πειράζει, φίλε μου, έχουμε ισχυρό αντίδοτο για τέτοια πράγματα, την αλήθεια και τον ορθό λόγο για όλες εκείνες τις περιπτώσεις που όσο τα χρησιμοποιούμε κανένα από αυτά τα κούφια κι ανόητα ψέματα δε θα μας ταράξει»¹⁰⁹³.

Από τη χαραυγή της ανθρωπότητας παρατηρήθηκε μια αξιοσημείωτη τάση περιορισμού της άρρυθμης και αυθαίρετης επίδρασης του υπερφυσικού, με ακριβείς νόμους και φόρμουλες. Η διαδικασία αυτή συνεχίστηκε στη διαδρομή της Ιστορίας με τον πολλαπλασιασμό των τελετών, των θεσμών και των δογμάτων. Το να απορρίπτουμε αυτές τις συνήθειες εντάσσοντάς τις σε μια παράδοση πίστης στη μαγεία δεν είναι διόλου εποικοδομητικό. Πίσω από τη θρησκευτική συμπεριφορά υπάρχουν κανόνες, δόγματα, παράδοση, ηθικά πρότυπα, διδασκαλίες, πεποιθήσεις, και κυρίως πίστεις που, παρότι αθέατες, εκφράζουν και παράγουν, διαχρονικά, ένα δυναμικό αποτέλεσμα¹⁰⁹⁴. Έτσι η έρευνα, αν και προσεγγίζει το αντικείμενό της «εκ των έξω», όχι σπάνια «βλέπει» την ουσιαστική σημασία τέτοιων κινήτρων στη διαμόρφωση του τελικού εμπειρικού αποτελέσματος.

Κανένας από τους θεσμούς δεν είναι σε θέση να λειτουργήσει μόνος του, αγνοώντας τους υπολοίπους. Συνυπάρχει με τους άλλους και συλλειτουργεί, γι' αυτό και είναι δύσκολη η διερεύνηση της πολλαπλότητας και των ειδών των σχέσεών του.

Η συλλογική και ατομική συνείδηση διαταράσσονται αδιάκοπα από το φόβο ότι ανατρέπεται η τάξη των πραγμάτων, όταν αντιμετωπίζουν διάφορες καταστροφές, αρρώστιες, θάνατο κ.λ.π. Σε κάθε συγκλονισμό, σε κάθε αντίληψη του αλλόκοτου η ατομική και συλλογική συνείδηση φοβάται, διστάζει, αναζητεί, αναμένει. Δημιουργούνται δηλαδή αδιάκοπα τέτοιες συγκινησιακές καταστάσεις, που κάνουν την ατομική και συλλογική συνείδηση να ψάχνει τρόπους αντιμετώπισής τους σε μια άλλη διάσταση, μέσα στην οποία γεννιέται και αναπτύσσεται η θρησκεία.

Το θρησκευτικό φαινόμενο εκδηλώνεται με μια πολύπλοκη δυναμική. Εναλλάσσει τους ρόλους του «ενεργητικά» ή «παθητικά», γι' αυτό πιέζει και πιέζεται, μορφοποιεί και μορφοποιείται, υποβιβάζει και υποβιβάζεται, επηρεάζει και επηρεάζεται, πάντοτε όμως ως αναπόσπαστο γεγονός της κοινωνικής ζωής. Αυτό σημαίνει, ότι η ύπαρξη και η λειτουργία του δε μπορεί να εκτιμηθεί αυθεντικά έξω από το δεδομένο κοινωνικό σύστημα.

Η πρωταρχική λειτουργία της θρησκείας είναι να δώσει νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη. «Τι σημασία έχει με ποια σοφία φτάνει καθένας μας στην αλήθεια; Δεν είναι δυνατόν ένας μόνον δρόμος να οδηγεί σε ένα τόσο μεγαλειώδες μυστήριο», έγραψε τον 4^ο αι. ο Κόιντος Αυρήλιος Σύμμαχος¹⁰⁹⁵.

Αντικείμενο αυτής της μελέτης αποτελούν τα φυλακτά που χρονολογούνται την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Αν και οι αρχαιολογικές ανασκαφές έφεραν στο φως μεγάλο αριθμό τέτοιων αντικειμένων, τα οποία στολίζουν σήμερα τις προθήκες πολλών κρατικών μουσείων και ιδιωτικών συλλογών, παρόλα αυτά πρόκειται για ένα υλικό που έχει πολύ λίγο μελετηθεί. Η έρευνα βρίσκεται σήμερα στο στάδιο του μάγματος που δεν έχει ακόμη στερεοποιηθεί. Η έλλειψη ενδιαφέροντος θα πρέπει να αποδοθεί μάλλον στην αλόγιστη σύνδεσή τους με τη μαγεία και το Γνωστικισμό,

¹⁰⁹³ Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Φιλοψευδής ή απιστών*, 39.40.

¹⁰⁹⁴ Γιούλτσης 2002, σ. 47.

¹⁰⁹⁵ Σύμμαχος Κόιντος Αυρήλιος, *Διηγήσεις (Relationes)*, MPL XIII, 10.

μεταφέροντάς τα έτσι στο περιθώριο της Ιστορίας. Ένα αντικείμενο με άγνωστες θεότητες και σύμβολα, αντιμετωπίζεται αμέσως ως μαγικό και επομένως αφορά ένα πολύ ειδικό επιστημονικό και ερευνητικό τομέα, καθώς και ένα κοινό, που εξακολουθεί να αναζητά λύσεις από το υπερφυσικό, για τα παράδοξα και τα αναπάντητα της καθημερινότητάς του. Επίσης, ένα κόσμημα-φυλακτό αντιμετωπίζεται ως καλλιτεχνικό δημιούργημα και το μόνο που ενδιαφέρει την έρευνα είναι ο τρόπος κατασκευής του, το εργαστήριο και η κοσμητική του χρήση.

Η απομόνωση και η αντιμετώπιση των φυλακτών ως αυτόνομου γεγονότος σε σχέση με τη μαγεία ήταν ένα από τα λάθη, από την αρχαιότητα κιόλας, που είχαν ως συνέπεια την παραγωγή μεγάλου αριθμού καταγεγραμμένων σελίδων και τη διάδοση «συνταγών» που δε βοηθούν να κατανοήσουμε αυτό που πραγματικά συνέβη, πως συνέβη και κυρίως γιατί συνέβη.

Σκοπός αυτής της μελέτης, ακόμα και με αυτές τις σύντομες, συμπιεσμένες και μερικές φορές περιληπτικές σελίδες, ήταν να περιγράψει τα φυλακτά ως αντικείμενα, που συνδέονται άμεσα με τα συναισθήματα των ανθρώπων και να προσπαθήσει να ερμηνεύσει το πώς και το γιατί επιβίωσαν, παρά τη μεγάλη πολεμική που δέχθηκαν από φιλοσοφικές σχολές και επίσημες θρησκείες.

Δε μπορεί κανείς εύκολα να καταλήξει σε συμπεράσματα, βασισμένος κυρίως σε αποσπασματικές παραπομπές, σε γραπτά κείμενα και συλλογές αγνώστων αρχαιολογικών στοιχείων. Και η παραμικρή πληροφορία που αποσπά κανείς σχετικά με το υλικό του, πρέπει να συνοδεύεται από τη χρονολογία, την αρχική της πηγή, την πρόθεσή της, τις προηγούμενες γνώμες που έχουν διατυπωθεί γι' αυτή, το κοινωνικό επίπεδό της. Για μια φευγαλέα στιγμή, χριστιανικές και παγανιστικές ιδέες φαίνεται να κρατιούνται σε τέλεια αρμονία και ισορροπία. Μερικές από αυτές τις κληρονομημένες προϋποθέσεις αμφισβητήθηκαν κάποια στιγμή από τις χριστιανικές αντιλήψεις, όμως είναι παραπλανητικό να αναζητούμε κατά πόσο ο Χριστιανισμός εν προκειμένω έκανε τους ανθρώπους να σκέφτονται διαφορετικά.

Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι, όπως πάντα, οι δρόμοι της Ιστορίας είναι πιο σύνθετοι και περίπλοκοι και δε μας επιτρέπουν να εντάξουμε σε συγκεκριμένα και περιορισμένα σχήματα τα διάφορα ευρήματα, ούτε να εφαρμόσουμε γενικευμένους κανόνες.

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

<i>ΑΔ</i>	<i>Αρχαιολογικό Δελτίο.</i>
<i>ΑΕ</i>	<i>Αρχαιολογική Εφημερίς.</i>
<i>ΒΒΠ</i>	<i>Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός.</i>
<i>ΒΔ</i>	<i>Βυζαντινός Δόμος.</i>
<i>ΔΚΜΣ</i>	<i>Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών.</i>
<i>ΔΧΑΕ</i>	<i>Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας.</i>
<i>ΕΕΒΣ</i>	<i>Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών.</i>
<i>ΕΙΕ</i>	<i>Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.</i>
<i>ΑΣ</i>	<i>Λαογραφικά Σύμμεικτα.</i>
<i>ΜΒ</i>	<i>Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη Σάθα.</i>
<i>ΜΒΠ</i>	<i>Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.</i>
<i>ΜΙΕΤ</i>	<i>Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.</i>
<i>ΝΕ</i>	<i>Νέος Ελληνομνήμων.</i>
<i>ΠΑΑ</i>	<i>Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών.</i>
<i>ΤΑΠΑ</i>	<i>Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.</i>
<i>ΧΑΕ</i>	<i>Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία.</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology.</i>
<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology.</i>
<i>AM</i>	<i>Ancient Medicine.</i>
<i>AMN</i>	<i>Acta Muzej Napocensis.</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.</i>
<i>ANSMN</i>	<i>American Numismatic Society Museum Notes.</i>
<i>ΑΟ</i>	<i>Archive Orientalni.</i>
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des Antiquités de l' Égypte.</i>
<i>Athen.Mitt</i>	<i>Athenische Mitteilungen.</i>
<i>BA</i>	<i>Byzantina Australiensia.</i>
<i>BAR</i>	<i>British Archaeological Report.</i>
<i>BCG</i>	<i>Bulletin Correspondence Grecque.</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin Correspondence Hellénic.</i>
<i>BHG</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca.</i>
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale.</i>
<i>BIACH</i>	<i>Bulletin of the Institute for Antiquity and Christianity.</i>
<i>BIHBR</i>	<i>Bulletin de l' Institut Historique Belge de Rome.</i>
<i>BMB</i>	<i>Bulletin du Musée de Beyrouth.</i>
<i>BNJ</i>	<i>Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher.</i>
<i>BS</i>	<i>Byzantine Studies.</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift.</i>
<i>CA</i>	<i>Cahiers archéologiques.</i>
<i>CCH</i>	<i>Corpus Christianorum.</i>
<i>ChAS</i>	<i>Christian Archaeological Society.</i>
<i>ClPh</i>	<i>Classical Philology.</i>
<i>CPh</i>	<i>Cahiers Philologie.</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i>
<i>CSHB</i>	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.</i>
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie.</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers.</i>
<i>EC</i>	<i>Études Carmélitaines.</i>

<i>EV</i>	<i>Eranos Vindobonensis.</i>
<i>G&R</i>	<i>Greece & Rome.</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies.</i>
<i>HSCPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i>
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review.</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal.</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique.</i>
<i>JAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum.</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology.</i>
<i>JGS</i>	<i>Journal of Glass Studies.</i>
<i>JHB</i>	<i>Journal of the History of Biology.</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies.</i>
<i>JIAN</i>	<i>Journal International d' Archéologie Numismatique.</i>
<i>JLA</i>	<i>Journal of Late Antiquity.</i>
<i>JMS</i>	<i>Journal of Mithraic Studies.</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies.</i>
<i>JÖB</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik.</i>
<i>JÖBG</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft.</i>
<i>JPGMJ</i>	<i>J. P. GettyMuseum Journal.</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Roman Archaeology.</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History.</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies.</i>
<i>JS</i>	<i>Journal de Savants.</i>
<i>JSt</i>	<i>Jewelry Studies.</i>
<i>JWalt</i>	<i>Journal of the Walters Art Gallery.</i>
<i>JWCI</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.</i>
<i>LA</i>	<i>Liber Annuus.</i>
<i>LÄ</i>	<i>Lexikon Ägyptologie.</i>
<i>MAAR</i>	<i>Memoirs of the American Academy in Rome</i>
<i>MPC</i>	<i>Migne J.P, Patrologiae Cursus.</i>
<i>MPG</i>	<i>Migne J.P, Patrologia cursus completes, series Graeca.</i>
<i>MPL</i>	<i>Migne J.P, Patrologia cursus completes, Latina.</i>
<i>MPO</i>	<i>Migne J.P, Patrologia cursus completes, Orientalia.</i>
<i>MS</i>	<i>Mithraic Studies.</i>
<i>NCh</i>	<i>Numismatic Chronicle.</i>
<i>NH</i>	<i>Naturalis Historia.</i>
<i>OChP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica.</i>
<i>OLA</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta.</i>
<i>PAPhS</i>	<i>Proceedings of the American Philosophical Society.</i>
<i>PB</i>	<i>Papyrologica Bruxellensia.</i>
<i>PC</i>	<i>Papyrologica Coloniensia.</i>
<i>PGM</i>	<i>Papyri Graecae Magicae.</i>
<i>PhH</i>	<i>Pharmacy in History.</i>
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis.</i>
<i>PSBA</i>	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.</i>
<i>RA</i>	<i>Revue Archéologique.</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum.</i>
<i>RbK</i>	<i>Reallexicon zur byzantinischen Kunst.</i>
<i>REG</i>	<i>Revue Études Grecques.</i>

<i>RhMPh</i>	<i>Rheinisches Museum für Philologie.</i>
<i>RN</i>	<i>Revue Numismatique.</i>
<i>RQS</i>	<i>Römische Quartalschrift Supplementheft.</i>
<i>SBLDS</i>	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series.</i>
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes.</i>
<i>SHA</i>	<i>Studies in the History of Art.</i>
<i>SO</i>	<i>Symbolae Osloenses.</i>
<i>SP</i>	<i>Studia Papyrologica.</i>
<i>SNS</i>	<i>Sbornik des Nationalmuseums Sofia.</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association.</i>
<i>VCh</i>	<i>Vigiliae Christianae.</i>
<i>WS</i>	<i>Wiener Studien.</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphi.</i>

ΠΗΓΕΣ

- Αγουρίδης Σ., *Χριστιανικός Γνωστικισμός, Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 2004.
- Αθανασιάδη Π., *Ιουλιανός, μία βιογραφία*, εκδ. MIET, Αθήνα 2001.
- Αθανάσιος Πατριάρχης Αλεξανδρείας, *Έργα*, τ.1-12, εκδ. Πατερικά Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1972-77.
- Αιγυπτιακή Βίβλος των Νεκρών*, μτφρ. Α. Τσάκαλης, εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1993.
- Αίλιος Αριστείδης, *Ιεροί Λόγοι*, μτφρ. Ε. Κούκη, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 2012.
- Αλιβιζάτος Α., *Οι Ιεροί Κανόνες*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1949.
- Αναγνωστικό της επικούρειας φιλοσοφίας και τέχνης του ζην*, μτφρ. Γ. Αβραμίδης και Π. Οικονόμου, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2000.
- Απόκρυφα Ευαγγέλια*, τ. 2, μτφρ. Θ. Γεωργιάδης, εκδ. Σύγχρονοι Ορίζοντες, Αθήνα 2002-3.
- Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα*, επιμ. Ι. Καραβιδόπουλος, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999-2004.
- Απόκρυφες Πράξεις Παύλου και Θέκλας*, εισ.-μτφρ.-σχ., Δ. Ιωσήφ, Μ. Τριανταφύλλου, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 2008.
- Απολλώνιος ο Ρόδιος, *Αργοναυτικά*, μτφρ. Γ. Βασίλαρος, εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2004.
- Αποστολικαί Διαταγαί*, τ. I-III, επιμ. Μ. Metzger, *SCh* 320, 329, 336, Παρίσι 1985-87.
- Απουλήιος Λούκιος, *Ο χρυσός γάιδaros ή οι μεταμορφώσεις (Asinus Aureus)*, εισ.-επιμ. Α. Αϊβαλιώτης, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1982.
- Αριστοφάνης, *Βάτραχοι*, μτφρ. Κ. Βάρναλης, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1975.
- Αρνόβιος de Sicca, *Κατά εθνικών (Adversus Nationes)*, μτφρ.-επιμ. Φ. Ιωαννίδης και Ν. Ζαρωτιάδης, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2011.
- Αρτεμίδωρος ο Δαλδιανός, *Ονειροκριτικά*, μτφρ. Μ. Μαυρουδή, εκδ. Ιστός, Αθήνα 2002.
- Άσμα ασμάτων*, μτφρ. Γ. Σεφέρης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1972.
- Αυγουστίνος επίσκοπος Ιπώνος, *Η Πολιτεία του Θεού (De Civitas Dei)*, μτφρ.-σχ. Α. Δαλέζιος, Αθήνα 1954.
- Αυγουστίνος επίσκοπος Ιπώνος, *Εξομολογήσεις (Confessiones)*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2010.

- Βαλεντίνος, *Αιωνιολογία*, επιμ-εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1997.
- Βασίλειος επίσκοπος Καισαρείας, *Ομιλία περί φθόνου*, μτφρ. Δ. Αθανασόπουλος, εκδ. Ν. Παναγόπουλος, Αθήνα 2002.
- Βίος και πολιτεία της οσίας Μελάνης της Πρεσβύτερης (ή Ρωμαίας)*, εκδ. Ν. Παναγόπουλος, Αθήνα 1990.
- Γαληνός Κλαύδιος, *Άπαντα*, τ.1-19, επιμ. Δ. Καραμπερόπουλος, εκδ. Α. Σταμούλης, Αθήνα 1998.
- Γαληνός Κλαύδιος, *Για της ψυχής τα πάθη και τα λάθη*, επιμ. P. N. Singer, μτφρ. Γ. Αβραμίδης, Ζ. Παρθένη και Ε. Ζάγκα, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2003.
- Γιαννάκης Γ., *Ορφώς λιθικά*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σειρά επιστημονικών διατριβών της Φιλοσοφικής Σχολής, Ιωάννινα 1982.
- Δετοράκης Θ., «Ο γυναικείος καλλωπισμός στα πατερικά και αγιολογικά κείμενα», στο Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, εκδ. ΚΒΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1989, σ. 573-85.
- Διογένης ο Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων*, τ. 1-10, μτφρ. Ν. Κυριόπουλος, εκδ. Γεωργιάδης-Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αθήνα 2003.
- Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων, περί μυστικής θεολογίας*, μτφρ.-σχόλια Δ. Χατζημιχαήλ, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008.
- Διοσκουρίδης ο Πεδάνιος, *Περί ύλης ιατρικής*, μτφρ. Θ. Μαυρόπουλος, εισ. Ευ. Βαρέλλα, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Επιφάνιος επίσκοπος Σαλαμίνας Κύπρου, *Φυσιολόγος*, μτφρ. Ε. Π. Λέκκος, εκδ. Λύχνος, Αθήνα 2004.
- Ευνάπιος Σάρδεων, *Βίοι φιλοσόφων και σοφιστών*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2000.
- Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 3, μτφρ.-σχόλια Π. Χρήστου, εκδ. Πατερικά Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1977-8.
- Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Εισ τον βίον Κωνσταντίνου βασιλέως*, μτφρ.-σχόλια Π. Χρήστου, εκδ. Πατερικά Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1982.
- Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, Αθήνα 1990.
- Ζήσης Θ., «Η περί γάμου διδασκαλία Ιωάννου του Χρυσοστόμου», *Κληρονομία* τ. 1, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 285-309.
- Ζήσης Θ., «Η εσχατολογία του Πλάτωνος κατά τον Ευσέβιον Καισαρείας», *Κληρονομία* 4 Α', Θεσσαλονίκη 1972, σ. 229-39.
- Ζώσιμος, *Νέα Ιστορία*, μτφρ. Γ. Αβραμίδης και Θ. Καλαϊτζάκης, πρόλογος Α. Σαββίδης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2007.
- Ηλιόδωρος ο Εμεσηνός, *Αιθιοπικά ή τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν*, μτφρ. Α. Σιδέρη, εισ. Γ. Γιατρομανωλάκης, εκδ. Άγρα, Αθήνα 1977.
- Θαύματα αγίου Δημητρίου, Οι συλλογές Αρχιεπισκόπου Ιωάννου και Ανωνύμου, Ο βίος, τα θαύματα και η Θεσσαλονίκη του αγίου Δημητρίου*, εισ.-σχόλια-επιμ. Χ. Μπακιρτζής, μτφρ. Α. Σιδέρη, εκδ. Άγρα, Θεσσαλονίκη 1997.
- Θεοφίλακτος Σιμοκάττης, *Ιστορία*, μτφρ. Δ. Τσουκαλίδου, εισ.-σχόλια Δ. Τσουγκαράκης, εκδ. Κανάκη, Αθήνα 2005.
- Θεόφραστος, *Χαρακτήρες*, επιμ. Σ. Γκιργκένης, επιμ. Δ. Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008.
- Θεόφραστος, *Περί λίθων*, μτφρ. Α. Κατερινόπουλος, εκδ. Σύλλογος Ελλήνων Συλλεκτών Ορυκτών και Απολιθωμάτων, Αθήνα 1993.
- Ιάμβλιχος, *Τα θεολογούμενα της αριθμητικής*, μτφρ. Ι. Ιωαννίδης και Α. Φωτόπουλος, εκδ. Ιδεοθέατρον Διμελή, Αθήνα 1998.
- Ιάμβλιχος, *Προτρεπτικός επί φιλοσοφίαν, Πρόκλου εις Πλάτωνος Τίμαιον*, μτφρ. Α. Πέτρου, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2002.

- Ιάμβλιχος, *Περί των αιγυπτίων μυστηρίων*, μτφρ. Α. Πέτρου, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2005.
- Ιερώνυμος Ευσέβιος Σοφρώνιος, *Βίος του αγίου Ιλαρίωνα του Μεγάλου*, μτφρ. Κ. Παπαχριστόπουλος, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1900.
- Ιουλιανός Φλάβιος Κλαύδιος, *Κατά χριστιανών*, μτφρ. Γ. Χριστοδούλου, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 1997.
- Ιουλιανός Φλάβιος Κλαύδιος, *Επιστολές, Ευαγγίω ρήτορι*, μτφρ. Τ. Βουρνάς, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2000.
- Ιουλιανός Φλάβιος Κλαύδιος, *Εγκωμιαστικοί λόγοι*, μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλος, επιμ. Β. Κατσαρός, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2009.
- Ιουστίνος ο μάρτυρας, *Απολογίαι*, στο *Απολογητές*, τ. 1, μτφρ.-εισ.-σχόλια Π. Χρήστου, εκδ. Πατερικές Εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1985.
- Ιουστίνος ο μάρτυρας, *Άγιος Ιουστίνος ο Φιλόσοφος, Προς Έλληνες λόγος. Περί μοναρχίας. Ερωτήσεις Ελλήνων και απαντήσεις χριστιανών*, μτφρ. Ν. Καλομπάτσος, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, 2008.
- Ιπποκράτης, *Ιατρικά θέματα*, μτφρ. Δ. Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000.
- Ιπποκράτης, *Ιατρική θεωρία και πράξη*, μτφρ. Δ. Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Ιωάννου Γ., *Cornelius Tacitus*, εκδ. Εκήβολος, Αθήνα 1981.
- Καινή Διαθήκη*, εκδ. Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα 2003.
- Καλόφωνος Γ. Θ., «Ο μάγος Βιγρίνιος και το θύμα του», *Αρχαιολογία* 71, 1999, σ. 25-30.
- Καμάρα Α., *Η αντιπαγανιστική νομοθεσία της ύστερης ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μέσα από τους κώδικες*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 2000.
- Καραγιάννης Γ. (επιμ.), *Ο Έρωσ στη ζωή των αρχαίων Ελλήνων, φιλοσοφική θεώρηση του θέματος*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Καρποζήλος Α., *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι (4^{ος}-7^{ος} αι.)*, τ. 1, Αθήνα 1997.
- Κασσιανός Βάσσο, *Αί περί γεωργίας έκλογαι ή Γεωπονικά* μτφρ. Ε. Μαλαίνος, εκδ. Κουλτούρα, Αθήνα 2008.
- Κέλσος, *Άληθής Λόγος*, μτφρ. Π. Οικονόμου, Γ. Χριστοδούλου, επιμ. Γ. Αβραμίδης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 1996.
- Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς, ο συμβολισμός των αρχαίων και των χριστιανικών μυστηρίων*, επιμ. Α. Τσάκαλης, εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1995.
- Κοντοστεργίου Δ., *Αι Οικουμενικαί Σύνοδοι*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1997.
- Κοσκινάς Σ., «Η περί εσχάτων διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου», *Κληρονομία*, τ. 10 Α', Θεσσαλονίκη 1978, σ. 1-32.
- Κουμαριανός Θ.Ι., *Οι ευχές μετανοίας και οι ακολουθίες εξομολογήσεως στα ελληνικά χειρόγραφα ευχολόγια από τον Η' έως το ΙΓ' αι.*, Αθήνα 1998.
- Κυρανίδες*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2001.
- Λαμέρας Κ., *Γαληνού, Περί κράσεων*, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1969.
- Λεξικό Σουΐδα*, επιμ. Β. Κατσαρός, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002.
- Λεόντιος επίσκοπος Νεαπόλεως, *Βίος και πολιτεία του αββά Συμεών του διά Χριστόν επονομασθέντος Σαλού*, επιμ. Κ. Μηνάς, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 2001.
- Λιβάνιος, *Αντιοχικός*, μτφρ. Α. Καμάρα, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 1999.
- Λιβάνιος, *Υπέρ των ελληνικών ναών, θρήνος για τον Ιουλιανό, προς αυτούς που τον είπαν βαρετό*, απόδοση Γ. Αβραμίδης και Σ. Μητσάκα, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2000.
- Λιβάνιος, *Βίος ή περί της εαυτού τύχης*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2002.

- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Αληθής Ιστορία*, μτφρ. Δ. Καλοκύρης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1992.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Περί της Περεγρίνου τελευτής*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Πλοίων ή ευχαί*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Θεών Εκκλησία*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Περί των σχολών της φιλοσοφίας ή Ερμότημος*, επιμ. Κ. Καούκη, πρόλογος-απόδοση Γ. Αβραμίδης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 1999.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Διάλογοι*, μτφρ. Αι. Τσοτάκου-Καρβέλη, εκδ. Σοκολής, Αθήνα 2003.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Φιλοψευδής ή απιστών*, μτφρ. Μ. Γ. Βαρβούνης, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2004.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Αλέξανδρος ή ψευδομάντης. Μοντανός ο ψευδοπροφήτης*, μτφρ. Α. Σιδέρη, επιμ. Δ. Κυρτάτας, εκδ. Άγρα, Αθήνα 2005.
- Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, *Θεών διάλογοι. Ικαρομένιππος*, μτφρ. Θ. Χατζηκυριάκος, εκδ. DeAgostini Hellas, Αθήνα 2006.
- Μάνος Α., *Η οντολογία του κακού παρά Πλωτίνω, ηθικοί και μεταηθικοί απόηχοι*, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002, σ. 223.
- Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, μτφρ. Γ. Αβραμίδης, επιμ. Κ. Καούκη, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2008.
- Μάρκος Διάκονος, *Βίος αγίου Πορφυρίου επισκόπου Γάζης*, μτφρ. Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρας, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Μπλαβάτσκι Ε., *Βίβλος αποκρυφισμού*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1995.
- Όμηρος, *Ιλιάδα*, εισ.-μετ.-σχ. Ο. Κομνηνού-Κακριδή, Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων «Ι. Ζαχαρόπουλος», Αθήνα.
- Ομηρικός ύμνος εις Δήμητρα*, μτφρ. Α. Μεγαπάνου, εκδ. Libro, Αθήνα 1995.
- Ορφικά κείμενα: Άπαντα*, μτφρ. Α. Τσάκαλης, εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1999.
- Παλαιά Διαθήκη, κατά τους εβδομήκοντα*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Ελλάδος, Αθήνα .
- Παλατινή Ανθολογία*, μτφρ. Β. Λαζανάς, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1992.
- Παπαδόπουλος Γ. Σ., *Πατρολογία*, τ. Α΄, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1982, σ. 170-3.
- Παπαδόπουλος Γ. Σ., *Ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος*, τ. 2, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1999-2006.
- Παπαδόπουλος-Κεραμέας Α., *Συλλογή παλαιστινιακής και συριακής αγιολογίας*, Αγία Πετρούπολη 1891-98 (ανατ. Βρυξέλλες 1963).
- Παπαϊωάννου Β., *Λουκιανός, ο μεγάλος σατυρικός της αρχαιότητας*, Θεσσαλονίκη 1976.
- Παύλος ο Αιγινήτης, *Παύλου Αιγινήτου, ιατρού αρίστου βιβλία επτά*, εκδ. Aldus, Βενετία 1528.
- Πλάτων, *Συμπόσιον*, μτφρ. Ι. Συκουτρή, Αθήνα 1991.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, πρόλογος Ε. Παπανούτσος, μτφρ. Ι. Γρυπάρης, εκδ. Βιβλιοθήκη Αρχαίας Ελλάδας, Αθήνα 1977.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί του εμφανιζομένου προσώπου τω κύκλω της Σελήνης*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1996.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Γαμικά παραγγέλματα*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί φθόνου και μίσους*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί δεισιδαιμονίας*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί φιλοπλουτίας*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί των αρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικών δογμάτων*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Συμποσιακά*, τ. 3, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1996.

- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, εισ.-μτφρ. Π. Πασχίδης, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 1999.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Περί του ακούειν*, εκδ. Γεωργιάδης, Αθήνα 2003.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Πολιτικά παραγγέλματα*, μτφρ. Ε. Βαρωνίδου, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2003.
- Πλούταρχος Λούκιος Μέστριος, *Ερωτικός*, μτφρ. Γ. Α. Ράπτης, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2004.
- Πλούταρχος, *Περί παιδων αγωγής*, μτφρ. Γ. Α. Ράπτης, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Πλούταρχος, *Των επτά σοφών συμπόσιον*, μτφρ. Ε. Δαυΐδ, εκδ. Εστία, Αθήνα 2007.
- Πλωτίνος, *Εννεάδες*, Α'-ΣΤ', μτφρ. Π. Καλλιγιάς, εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2004-6.
- Πορφύριος, *Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού*, μτφρ. Π. Καλλιγιάς, εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1991.
- Πορφύριος, *Κατά χριστιανών*, επιμ. R. J. Hofmann, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2000.
- Ποσειδώνιος από την Απάμεια, *Η Ποιητική του Ποσειδωνίου από την Απάμεια*, εκδ. Το Ροδάκιο, Αθήνα 2006.
- Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1999.
- Πρόκλος ο Διάδοχος, *Περί τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης - Ἱεροὶ Ὕμνοι*, μτφρ. Γ. Λαθύρη, εκδ. Ηλιοδρόμιον, Αθήνα 2001.
- Πρόκλος ο Διάδοχος, *Εἰς Πολιτείαν Πλάτωνος*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2007.
- Πρόκλος ο Διάδοχος, *Η ιερατική τέχνη*, εισ.-μτφρ. Π. Καλλιγιάς, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 2009.
- Προκόπιος ο Καισαρεύς, *Ανέκδοτα ή Απόκρυφη ιστορία*, μτφρ. Α. Σιδέρη, εκδ. Άγρα, Αθήνα 1993.
- Προκόπιος ο Καισαρεύς, *Ιστορία των πολέμων*, μτφρ. Π. Ροδάκης, εκδ. Α. Α. Λιβάνης, Αθήνα 1996.
- Πτολεμαίος Κλαύδιος, *Μαθηματική σύνταξις*, μτφρ. Α. Αγγελόπουλος, εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα 2008.
- Ράλλης Γ. και Ποτλής Μ., *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, Αθήνα 1852-1859, τ. 1-6.
- Σέξτος ο Εμπειρικός, *Προς αστρολόγους*, μτφρ. Α. Μ. Καραστάθη, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1998.
- Στοβαίος Ιωάννης, *Ανθολόγιον*, μτφρ. Ε. Κ. Λιακάκος, εκδ. Ι. Π. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1940.
- Στράβων ο Αμάσειος, *Γεωγραφικά*, μτφρ. Μ. Σταματέλου, εκδ. Γεωργιάδης-Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αθήνα 2003.
- Σωρανός ο Εφέσιος, *Περί γυναικείων*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1996.
- Τερτυλλιανός Κόιντος Σεπίμιος, *Μαρτύριον Περπέτουας και των συν αυτή*, μτφρ. Θ. Γεωργιάδης, εκδ. Σύγχρονοι Ορίζοντες, Αθήνα 2002.
- Φειδάς Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, εκδ. Διήγηση, Αθήνα 2002.
- Φίλιας Γ., «Πηγές και εξέλιξη των εξορκιστικών ευχών», στο *Η μαγεία εντός των τειχών* 1998, σ. 80-1.
- Φιλόστρατος Φλάβιος, *Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Φιλόστρατος Φλάβιος, *Εἰκόνες*, μτφρ. Δ. Πλάντζος, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 2006.
- Φίλων ο Αλεξανδρεύς, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός, Εσσαίοι και Θεραπευτές*, μτφρ. Σ. Γκιρκένης, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Φλορόφσκι Γ., *Οι βυζαντινοί Πατέρες του 5^{ου} αι.*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2007.

- Φουντουλάκης Γ. Σ., *Φύση και σιωπή στον Πλωτίνο*, Αθήνα 2006.
- Ψελλός Μ., «Περί της Γύλλους», *MB* 5, 573-76.
- Ψευτογκάς Β., *Αι περί Σταυρού και Πάθους του Κυρίου Ομιλίες, Ανατολικών Πατέρων και Συγγραφέων από του 2^{ου} μέχρι και του 4^{ου} αιώνας*, εκδ. Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1992.
- Ωριγένης Αδαμάντιος, *Κατά του Κέλσου Άπαντα*, Αθήνα 1956.
- Ωριγένης Αδαμάντιος, *Εις μαρτύριον προτρεπτικός*, μτφρ. Α. Κοτταδάκης, εκδ. Τήνος, Αθήνα 2001.

*

- Adam A., *Texte zur Manichäismus*, Βερολίνο 1954.
- Adams F. (επιμ.), *The medical works of Paulus Aegineta, the Greek physician*, εκδ. Treuttel and Würtz, Λονδίνο 1834.
- Afonasin E., Dillon J. και Finamore J. F. (επιμ.), *Iamblichus and the foundations of late Platonism*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2012.
- Allen P. και Meyer W., *John Chrysostom*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2000.
- Aly A. A., *The medical writings of Rufus of Ephesus*, (αδ. διδ. διατρ.), University of London, Λονδίνο 1992.
- Amiaud A. (επιμ.), *La légende syriaque de saint Alexis, l' home de Dieu (Βίος αγίου Αλεξίου)*, Παρίσι 1889.
- Amundsen L., «Christian papyri from the Oslo Collection», *SO* 24, 1945, σ. 140.
- Ancona-Costa Ch. di, *The libraries of the neoplatonists*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2007.
- Anrich G. (επιμ.), *Βίος αγίου Νικολάου Σιωνίτου*, Λειψία-Βερολίνο 1913, σ. 3-62.
- Aquilina M., *The mass of early christians*, εκδ. Our Sunday Visitor, Ινδιάνα 2007.
- Aquilina M., *Angels of God: the Bible, the Church and the heavenly hosts*, εκδ. Servant Books, Αν-Άρμπορ 2009.
- Athanassiadi P. (επιμ.), *Damascius, the philosophical history*, Αθήνα 1999.
- Bagnall R. S., *Early christian books in Egypt*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 2009.
- Ball S. H., *A roman book on precious stones including an english modernization of the 37th book of the historie of the world by C. Plinius Secundus*, εκδ. Gemological Institute of America, Λος Άντζελες 1950.
- Barnes T. D., «Sossianus Hierocles and the antecedents of the great persecution», *HSCPh* 80, 1976, σ. 239-52.
- Barnes T. D. (επιμ.), *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*, εκδ. Cornell, University Press, Ιθάκα 1998.
- Bartelink G. J. M. (επιμ.), *Kallinicus: De vita s. Hyptii*, Παρίσι 1971.
- Beck H. (επιμ.), *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogue*, εκδ. B. G. Teubneri, Λειψία 1895.
- Bekker I., *Anecdota Graeca*, εκδ. New York Public Library, Νέα Υόρκη 1816-21.
- Bell H. I., Nock A.D. και Thomson H., *Magical texts from a bilingual papyrus in the British Museum*, εκδ. Humphrey Milford, Λονδίνο 1933.
- Belval N. J., *The Holy Spirit in st. Ambrose*, Ρώμη 1971.
- Bercot D. W., *A dictionary of early christian beliefs*, εκδ. Hendrickson Publishers, Μασαχουσέτη 1998.
- Berg R. M. van den (επιμ.), *Proclu's Hymns*, επιμ., εκδ. Brill, Λέιντεν 2001.
- Bernstein A. E., *The formation of Hell: death and retribution in the ancient and early christian worlds*, εκδ. University College of London, Λονδίνο 2003.
- Betz H. D., *Plutarch's theological writings and early christian literature*, Λέιντεν

- 1975.
- Betz H. D., *The greek magical papyri in translation, including the demotic spells*, εκδ. The University of Chicago Press, Σικάγο 1996.
- Bidez J., «Proclus: *Περί ιερατικής τέχνης*», στο Cumont 1936.
- Bidez J. και Hansen G. C. (επιμ.), *Sozomenus Salaminus Hermias: Historia Ecclesiastica*, Βερολίνο 1960.
- Binns J. W., *Latin literature of the fourth-century*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1974.
- Blenkinsopp J., *Opening the Sealed Book: interpretations of the Book of Isaiah in late antiquity*, εκδ. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Μίσιγκαν 2006.
- Blumell H., *Lettered christians: christians, letters, and late antique Oxyrhynchus*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2012.
- Böer P. (επιμ.), *St. Clement of Alexandria: selected works*, εκδ. CreateSpace, Σιάτλ 2012.
- Böer P. (επιμ.), *St. Ireneaus of Lyons: Against heresies*, εκδ. CreateSpace, Σιάτλ 2012.
- Bonardel F., *Ο Ερμητισμός*, μτφρ. Α. Στεφάνης, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 1994.
- Boor C. de (επιμ.), *Theophylacti Simocatae: Historia universalis*, Λειψία 1887, (ανατ. Στουτγάρδη 1972).
- Botte B., *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, εκδ. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster-Aschendorf 1963.
- Bremmer J. N., *The early concept of the soul*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1987.
- Bremmer J. N., *The apocryphal Acts of Peter: magic, miracles, and Gnosticism*, Λουβέν 1998, σ. 1-20.
- Brock A. J. (επιμ.), *Galen: On the natural faculties*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1916.
- Brooks E. W. (επιμ.), *John of Ephesus: Historia Ecclesiastica*, Λουβέν 1952.
- Brown P., *Augustine of Hippo: a biography*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια, 2000.
- Brown P., «The diffusion of Manichaeism in the roman empire», *JRS* 59, 1969, 92-103.σ.
- Brown P., «The rise and function of the Holy Man in late antiquity», *JRS* 61, 1971, σ. 80-101.
- Brun J., *Ο Στωικισμός*, μτφρ. Σ. Βασιλείου, εκδ. Δαίδαλος, Αθήνα 2007.
- Budge W. E. A., *The egyptian Book of Dead: the papyrus of Ani*, εκδ. Dover Publications, Νέα Υόρκη 1967.
- Budge W. E. A., *Amulets and superstitions: the original texts with translations and descriptions of a long series of egyptian, sumerian , assyrian , hebrew, christian*, εκδ. Oxford University Press, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1930, (επανέκδοση Dover Publications, Νέα Υόρκη 2011).
- Burkitt F. C., *The religion of Manichees*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1925.
- Buzi P. και Camplani A. (επιμ.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends in late antiquity. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Ρώμη 2011.
- Caley E. R και Richards J. F. (επιμ.), *Theophrastus on stones*, εκδ. Ohio State University, Οχάιο 1956.
- Callu J. P. (επιμ.), *Symmachus Quintus Aurelius: Epistulae*, τ. 2, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1972.
- Cameron Al., *Porphyrius the charioteer*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη

- 1973.
- Cameron Al., *Literature and society in the early byzantine world*, εκδ. Variorum Reprints, Λονδίνο 1985.
- Cameron Av., *History as text: the writing of ancient history*, εκδ. University of North Carolina Press, Βόρεια Καρολίνα 1989.
- Cameron Av. και Hall S. G. (επιμ.), *Eusebius of Caesarea: The life of Constantine*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1999.
- Caner D., Bladel K. van και Price R. (επιμ.), *History and hagiography from the late antique Sinai*, εκδ. Liverpool University Press, Λίβερπουλ 2010.
- Carter R. E., «An index of scriptural references in the Homilies of Severian of Gabala», *Traditio* 54, 1999, σ. 323-51.
- Catalogus codicum astrologorum graecorum*, τόμοι 10, Βρυξέλλες 1893-1911.
- Cavinet P., *Le monarchisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Παρίσι 1977.
- Cavinet P. και Leroy-Molingen A. (επιμ.), *Theodoret of Cyrus: Historia religiosa*, Παρίσι 1977-79.
- Charlesworth J. (επιμ.), *The Old Testament pseudepigrapha*, τ. 2, εκδ. Doubleday, Νέα Υόρκη 1983.
- Chiaradonna R. και Trabattoni F. (επιμ.), *Physics and philosophy of nature in greek Neoplatonism*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2009.
- Clark E. (επιμ.), *The life of Melania the Younger*, Νέα Υόρκη-Τορόντο 1984.
- Clark E., *Reading renunciation: asceticism and scripture in early Christianity*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1999.
- Clausen W. V. (επιμ.), *Persi et Juvenalis Saturae*, εκδ. The Oxford University Press, Οξφόρδη 1992.
- Clement of Alexandria, *The Instructor*, εκδ. Bottom of the Hill Publishing, Μέμφις-Τεννεσί 2012.
- Codex Justinianus*, επιμ. P. Kruger, τ. 2, Βερολίνο 1970.
- Codex Theodosianus*, επιμ. I. Gothefredi, τ. 1-6, Λειψία 1736-1743, ανατ. Χίλντεσχάιμ 1975.
- Cotter W., *Miracles in greco-roman antiquity. A sourcebook for the study of New Testament miracle stories*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1999.
- Cousin V. (επιμ.), *Marinus of Neapolis: Proclus or on Happiness*, Φρανκφούρτη 1962.
- Cown C. C. Mc, *The Testament of Solomon, Untersuchungen zum Neuen Testament*, 9, εκδ. Cornet University Library, Λειψία 1922.
- Creed J. L. (επιμ.), *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius: De mortibus persecutorum*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1985.
- Dagron G. (επιμ.), *Βασίλειος αρχιεπίσκοπος Σελευκείας, θαύματα της αγίας και πρωτομάρτυρος Θέκλης*, Βρυξέλλες 1978, σ. 284-421.
- Damigeron, *De lapidibus*, επιμ. E. Avel, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1881.
- Daremberg C. και Ruelle C. E. (επιμ.), *Oeuvres de Rufus d' Éphese*, Παρίσι 1879 (ανατύπωση, Άμστερνταμ 1963).
- Datema C. και Allen P. (επιμ.), *Leontius presbyter of Constantinople: Homiliae*, εκδ. Brepols-Turnhout 1987, σ. 314-37.
- Deconinck J. (επιμ.), *Fragmenta in Exodum, commentaires de Diodore de Tarse contenus dans la chaîne de l' Octateuque*, Παρίσι 1912.
- Delatte A., *Anecdota Atheniensia I*, Παρίσι-Λιέγη 1927.
- Deroux C. (επιμ.), *Maladie et maladies dans le texts latins antiques et médiévaux*, εκδ. Latomus, Βρυξέλλες 1998.

- Diehl E. (επιμ.), *Proclus: comentary on Plato's Timaeus*, τ.Ι-ΙΙΙ, επιμ., Άμστερνταμ 1965.
- Dieleman J., *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in egyptian ritual, 100-300 CE*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2005.
- Dindorf L. A. (επιμ.), *Joannis Malalae: Chronographia*, τ. 1-32, εκδ. I. E. Weberi, Οξφόρδη 1831.
- Dodds E. R. (επιμ.), *Proclus: The elements of theology*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1992.
- Edelstein L., *Asclepius: A collection and interpretations of the Testimonies*, τ. 2, Βαλτιμόρη 1965.
- Edwards M., *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students*, εκδ. Liverpool University Press, Λίβερπουλ 2001.
- Edwards M., *Christians, gnostics and philosophers in late antiquity*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2012.
- Eijk P. J. van der, *Medicine and philosophy in classical antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2009.
- Eitrem S., *Magical papyri, SO*, τ. 1, , Όσλο 1925.
- Eitrem S. «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques», *SO* 22, σ. 49-79, Όσλο 1932.
- Elkaisy-Friemuth M. και Dillon J. M., *The afterlife of the platonic soul*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2009.
- Falco V. de (επιμ.), *Iamblichus theologoumena arithmeticae*, εκδ. B. G. Teubneri, Λειψία 1922.
- Falconer W. A. (επιμ.), *Marcus Tullius Cicero: De divinatione*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1971.
- Fisher C. D. (επιμ.), *Tacitus Gaius Cornelius: Annales I-XVI*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1922.
- Forrat M. και Places E. des (επιμ.), *Eusebius bishop of Caesarea: Contra Hierocleum*, 1986.
- Forstater M., *Οι πνευματικές διδασκαλίες του Μάρκου Αυρήλιου*, μτφρ. Ει. Ντούτσουλη, εκδ. Κυβέλη, Αθήνα 2007.
- Forster R. (επιμ.), *Libanius: Declamationes*, Λειψία 1900-1913.
- Foucard P., *Τα Ελευσίνια μυστήρια*, μτφρ. Δ. Παπαθανασοπούλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2000.
- Fouskas K. M., *St. Isidore of Pelusium, his life and works*, Αθήνα 1970.
- Frankfurter D., «The magic of writing and the writing of magic: the power of the word in egyptian and greek traditions», *Helios* 21.2, 1994, σ. 189-221.
- Gager J., *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1992.
- Gamble H., *Books and readers in the early Church: a history of early christian texts*, εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν-Λονδίνο 1995.
- Gelzer T., Lurje M. και Schäulin C., *Lamella Bernensis: Ein spätantikes Goldamulett mit christlichem Exorzismus und verwandte Texte*, Στουτγάρδη-Λειψία 1999.
- Gerber Ch. T., *The spirit of Augustine's early theology*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2012.
- Gibbons J. A. (επιμ.), *A commentary on the «Second Logos of the Great Seth»*, Νιού Χέιβεν 1972.
- Gibson C. A. (επιμ.), *Libanius's progymnasmata: model exercises in greek prose composition and rhetoric*, εκδ. Society of Biblical Literature, Σικάγο 2008.

- Girod R., «Origene, commentarium in Evangelium Matthaei», *SC*h. 162, σ. 10-11, Παρίσι 1970.
- Glover T. R. και Rendall G. H. (επιμ.), *Tertullian: Apology and De spectaculis. Minucius Felix: Octavius*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1931.
- Goold G. P. (επιμ.), *Manilius: Astronomica*, εκδ. Harvard University Press, Λονδίνο 1977.
- Gourinat J-B., *Οι στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κ. Πετρόπουλος, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 1999.
- Graf F. και Johnston S. I., *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic gold tablets*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2007.
- Grant R. M., *Irenaeus of Lyons, the early Church Fathers*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1996.
- Green P. (επιμ.), *Juvenalis Decimus Junius, the sixteen Satires*, εκδ. Penguin Books, Λονδίνο 1982.
- Grenfell B. P. και Hund A. S. (επιμ.), *The Oxyrhynchus papyri*, Λονδίνο 1898-1927.
- Griffith F. L. και Thompson H., *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, τ. 3, Λονδίνο 1904.
- Griffith F. L. και Thompson H., *The Leiden papyrus: an egyptian magical book*, εκδ. Forgotten Books, Νέα Υόρκη 1974.
- Grimal P., *Λεξικό της ελληνικής και ρωμαϊκής μυθολογίας*, Θεσσαλονίκη 1991.
- Grstinger H. (επιμ.), *Dioscurides Pedanios, Codex Vindobonensis Med. Gr. Der Österreichischen National Bibliothek*, Γκράζ 1965-70.
- Guthrie K. S. και Fidler D., *The pythagorean sourcebook and library: an anthology of ancient writings witch relate to Pythagoras and pythagorean philosophy*, εκδ. Phanes Press, Νέα Υόρκη 1987.
- Halleux R. και Schamp J. (επιμ.), *Les lapidaires Grecs*, Collection des Universités de France, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1985.
- Halleux R. και Schamp J. (επιμ.), *Lithica kerygmata, les lapidaires Grecs*, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1985.
- Hartel W. (επιμ.), *Paulinus of Nola: Carmina*, *CSEL* 30, 1894.
- Hartney A., *John Chrysostom and the transformation of the city*, εκδ. Duckworth, Λονδίνο 2004.
- Heikel I. A. (επιμ.), *Eusebius bishop of Caesarea: Demonstratio Evangelica*, Λειψία 1913.
- Helmbold W. C. και Cherniss H. (επιμ.), *Plutarchus Lucius Mestrius: Moralia, vol. XII, Concerning the face which appears in the orb of the moon*, εκδ. The Loeb Classical History, Λονδίνο 1957.
- Helmreich G. (επιμ.), *Marcellus Empiricus: De medicamentis*, εκδ. Teubner, Λειψία 1889.
- Henry R. (επιμ.), *Photius Patriarch of Constantinople: Bibliothèque or Myriobiblos*, τ. I-VIII, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1959-1977.
- Hermetica: The greek Corpus Hermeticum and the latin Asclepius in a new english translation, with notes and introduction*, επιμ.-μτφρ. B. P.Copenhaver, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1992.
- Historia Augusta*, D. Magie (επιμ.), τ. I-II, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1921-24.
- Hörmann W., *Γνώσις, το βιβλίο των απόκρυφων Ευαγγελίων*, μτφρ. Ε. Γεωργούλα, εκδ. Κονιδάρη, Αθήνα 2000.
- Hort A. F. (επιμ.), *Theophrastus: enquiry into plants*, τ. I-VI, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1916.

- Hunter R. (επιμ.), *Plato's symposium*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2004.
- Jacoby F., *Poseidonios of Apameia: Testimonia*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2012.
- Jaeger W., *Early Christianity and greek paideia*, εκδ. Harvard University Press, Μασαχουσέτη 1961.
- Jones R. M., «Posidonius and solar eschatology», *CPh* 27, 2, 1932, σ. 113-35.
- Jones H. L. (επιμ.), *Strabonis Geographica*, τ. I-VII, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1966.
- Jonson S. F., *Greek literature in late antiquity: dynamism, didacticism, classicism*, εκδ. Asgate Publishing, Λονδίνο 2006.
- Jonston S. I., *Hecate Soteira: a study of Hecate's roles in the Chaldean Oracles and related literature*, εκδ. American Classical Studies, Ατλάντα 1990.
- Jordan D. R., «Ephesia Grammata at Himera», *ZPE* 130, 2000, σ. 104-7.
- Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, τ. I-VIII, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1958.
- Jouanna J., *Ιπποκράτης, ιατρική και πολιτισμός*, μτφρ. Δ. Τσιλιβερίδης, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 1998.
- Jung C. G., *On the nature of the psyche*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1969.
- Juvenalis Decimus Iunius, *Satirae: with a literal english prose translation and notes*, 2, εκδ. University of Michigan Library, Μίσιγκαν 2009.
- Ilan T., *Lexicon of jewish names in late antiquity*, τ. 3, εκδ. Coronet Books, Φιλαδέλφεια 2002.
- Iohannis Ephesini, *Historiae Ecclesiasticae*, εκδ. E. W. Brooks, Λουβέν 1936.
- Irenaeus of Lyons, *Against the heresies*, επιμ. D. J. Unger, εκδ. Paulist Press, Νιού Τζέρσεϊ 1991.
- Kaibel W., *Epigrammata Graeca*, 1878-9.
- Kaimakis D., *Der Physiologus nach der ersten redaction*, εκδ. Verlag, Μαϊζενχάιμ αμ Γκλαν, 1974.
- Kaster R. A., *Guardians of the language: The grammarian and society in late antiquity*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 1988.
- Kazhdan A. (εκδ.), *Oxford dictionary of Byzantium*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1991.
- Keeskemèti Jè., «Sèvèrien de Gabala: exégète et théologien mèconnu», *Euphrosyne* 24, 1996, σ. 99-126.
- Kelber Ch. (επιμ.), *Firmicus Julius Maternus: Dem astrologen*, εκδ. BiblioBazaar, Νότια Καρολίνα 2009.
- Klauck H. J., *Magic and Paganism in early Christianity. The world of the Actes of the Apostles*, εκδ. Continuum International Publishing, Λονδίνο 2000.
- Klijn A. F. J., *Seth in jewish, christian and gnostic literature*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1977.
- Klutz T., *Rewriting the Testament of Solomon: tradition, conflict and identity in a late antique pseudepigraphon*, εκδ. T&T Clark, Λονδίνο 2005.
- Kraft R. A. (επιμ.), *The Epistle of Barnabas: its quotations and their sources*, (αδ. διδ. διατριβή), Harvard University, Μασαχουσέτη 1961.
- Kriegel K. A., *Antiqua versio latina fragmentorum E. Modestini libro de excusationibus in digestorum lib. XXVI*, εκδ. Nabu Press, Νότια Καρολίνα 2012.
- Kroll G. (επιμ.), *Proclus Diadochus: in Platonis Rem Publicam commentarii*, τ. I-II, Λειψία 1899-1901.
- Krueger D., *Symeon the Holy Fool: Leontios's life and the late antique city*,

- Μπέρκλεϊ-Λος Άντζελες 1996.
- Kühn C. G., *Claudii Galeni Opera Omnia*, Λειψία 1821-33 (επανέκδοση Olms J, 1964-5, *Editio Kuchniana Lipsiae*).
- Latte K. (επιμ.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, τ. 1-2., εκδ. Walter de Gruyter, Κοπεγχάγη 1, 1953, 2, 1966.
- Leclerc L., «De l' identité de Balinas et d' Apollonius de Tyane», *JA*, 6, 14, 1869, σ. 111-31.
- Lee A. D., *Παγανιστές και χριστιανοί στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφρ. Χ. Τσαλιγοπούλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2009.
- Legge (επιμ.), *Hippolytus of Rome: Philosophumena or the refutation of all heresies*, εκδ. London Society for promoting Christian knowledge, Τορόντο 2010.
- Lemerle P. (επιμ.), *Les miracles de saint Démétrius*, τ. 1, Παρίσι 1979.
- Levy E. (επιμ.), *Julius Paulus: Sententiae*, εκδ. Rothman Reprints, Νιού Τζέρσεϊ 1969.
- Lewy H., *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later roman empire*, εκδ. Institut d' Étude Augustiniennes, Παρίσι 2011.
- LiDonnici L. και Lieber A., (επιμ.), *Heavenly tablets: interpretation, identity and tradition in ancient Judaism*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2007.
- Lilla S. R., *Clement of Alexandria : a study in christian Platonism*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1971.
- Lindsay W. M. (επιμ.), *Isidori Hispalensis Episcopo Etymologiarum sive originum libri XX*, τ. I-II, 1911.
- Livingstone R., *Η αποστολή της Ελλάδας, κοσμοαντιλήψεις και στάσεις ζωής στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, μτφρ. Χ. Τσαλικίδου, μτφρ. αρχαίων κειμένων Γ. Αβραμίδης, επιμ.-διορθ. Κ. Καούκη, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2001.
- Llewellyn S. R., «The christian symbol ΧΓΜ, an acrostic or an isopsephism?» στο Llewellyn 1977, σ. 156-68.
- Lloyd A. C., *Οι ύστεροι νεοπλατωνικοί*, μτφρ. Ν. Παπαδάκης και Σ. Κόφφα, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2006.
- Logan A. H. B. και Wedderburn A. J. M. (επιμ.), *The New Testament and Gnosis, in Honor of R. McL. Wilson*, Εδιμβούργο 1983.
- Luck G., *Περί θαυμάτων και δαιμόνων*, μτφρ. Δ. Ρήσος, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1997.
- Luck G., *Arcana Mundi, magic and the occult in the greek and roman worlds. A collection of ancient texts*, εκδ. The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2006.
- Lucretius Titus Carus, *De rerum natura (Για τη φύση των πραγμάτων)*, μτφρ. Θ. Αντωνιάδης και Ρ. Χαμέτη, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2005.
- Maas M., *John Lydus and the roman past: antiquarism and politics in the age of Justinian*, Λονδίνο 1992.
- Maas M., *Readings in late antiquity: a sourcebook*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2000.
- MacCoull L. S. B., *Dioscorus of Aphroditto: his work and his world*, εκδ. University of California Press, Μπέρκλεϊ 1988.
- MacCown C. C., «The Ephesia Grammata in popular belief», *TAPA* 54, 1923, σ. 128-40.
- MacDonald M. (επιμ.), *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius: Divinarum institutionum*, τ. 1-8, εκδ. The Catholic University Press, Ουάσινγκτον 1964.
- MacDonald M., *Galenus Medicus*, εκδ. University of Irvine, Καλιφόρνια 1998.
- Maguire-MacLeod D. (επιμ.), *Luciani, Verae historiae*, τ. I-II, εκδ. Oxford Clarendon Press, Οξφόρδη 1972.
- Magulias H. J., «The lives of the saints as sources of data for the history of

- byzantine medicine in the sixth and seventh centuries», *BZ* 57, 1964, σ. 144.
- Maisonneuve J., *Οι τελετουργικές πράξεις*, μτφρ. Ν. Χρηστάκης, εκδ. Δαίδαλος, Αθήνα 2008.
- Majercik R., *The Chaldean Oracles*, εκδ. Brill, Λέιντεν-Νέα Υόρκη 1989.
- Mantel G. και Aizele P., *Σολομών*, μτφρ. Ν. Βλάχος, εκδ. Κονιδάρη, Αθήνα 1980.
- Maraval P. (επιμ.), *Gregory of Nyssa: Vie de sainte Macrine*, Παρίσι 1971.
- Maraval P. (επιμ.), *Egérie: journal de voyage*, Παρίσι 1982.
- Maraval P. (επιμ.), *Socrates Scholasticus: Historia Ecclesiastica*, Παρίσι 2004.
- Marcos N. L. (επιμ.), *Thaumata de Sofronio*, Μαδρίτη 1975, σ. 241-400.
- Mastrocinque A., *From jewish magic to Gnosticism, studien und texte zu antike und Christentum* 24, εκδ. Mohr Siebeck, Τύμπιγκεν 2005.
- Matthews J. F., «The Letters of Symmachus» στο Binns 1974, σ. 58-99.
- Matthews J. F., *Laying down the law: a study of the Theodosian Code*, Νιου Χέιβεν-Λονδίνο 2000.
- Maxwell J. L., *Christianization and communication in late antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2006.
- Meiss M. (επιμ.), *De Artibus Opuscula XL*, εκδ. New York University Press, Νέα Υόρκη 1961.
- Merlan P., «Plotinus and magic», *Isis* 44, 1953, σ. 341.
- Mettry-Tresson C., *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archon de Damaskios*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2012.
- Meyer M., «The Mithras Liturgy», Missoula, Mont., 1976.
- Meyer M., *The ancient mysteries: a sourcebook of sacred texts*, εκδ. University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 1999.
- Meyer M. και Smith R. (επιμ.), *Ancient christian magic, coptic texts of ritual power*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον-Νιού Τζέρσι 1999.
- Meyer R. T. (επιμ.), *The Lausiac History of Palladius*, εκδ. Paulist Press, Νιού Τζέρσεϊ 1991.
- Mikhailov A. A. (επιμ.), *Nikolai Kopernik*, Μόσχα-Λένινγκραντ 1947.
- Miller P. C., *The poetry of thought in late antiquity*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2001.
- Miller P. C., *Women in early Christianity. Translations from greek texts*, εκδ. The Catholic University of America Press, Ουάσινγκτον 2005.
- Monat P. (επιμ.), *Firmicus Julius Maternus: Matheseos VIII*, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1997.
- Mondésert Cl. (επιμ.), *Clement of Alexandria: Protrepticus*, *SCh* 2, Παρίσι 1976.
- Moore C. H. (επιμ.), *Tacitus Gaius Cornelius: Historiae*, τ. I-III, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1925.
- Morello R. και Morrison A. D. (επιμ.), *Ancient letters: classical and late antique epistolography*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2007.
- Mouterde R., «Le glaive de Dardanos: objets et inscriptions magiques de Syrie» στο *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 15, Βηρυτός 1930, σ. 3.
- Müller C. (επιμ.), *Eustathius archbishop of Thessalonica: commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem*, τ. I-II, Παρίσι 1861.
- Murphy F. X., «Melania the Elder: a biographical note», *Traditio* 5, 1947, σ. 59-77.
- Musurillo H. (επιμ.), *The Acts of the christian martyrs*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1972.
- Narbonne J. M., *Plotinus in dialogue with the gnostics*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2011.
- Naveh J. και Shaked Sh., *Magic spells and formulae, aramaic incantations of late*

- antiquity*, εκδ. The Magness Press, The Hebrew University, Ιερουσαλήμ 1993.
- Németh G. και Canós I., «Ωρωριουθ in Vilavertran», *ZPE* 130, 2000, σ. 139-42.
- Nisbet G., *Greek epigram in the roman empire: Martial's forgotten rivals*, εκδ. Oxford Scholarship, Οξφόρδη 2003.
- Nissen Th., «Sophronios-studien III, medizin und magie bei Sophronios», *BZ* 39, 1939, σ. 349-81.
- Nock A. D., «Magical notes 1: The sword of Dardanus», *JEA* 11, 1925, σ. 154-58.
- Novak R. M., *Χριστιανισμός και ρωμαϊκή αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Σιδέρη, εκδ. Κονιδάρη, Αθήνα 2008.
- Ogden D., «Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the greek and roman world», στο Flint, Gordon, Luck και Ogden 1999, σ. 1-90.
- Olivieri A., (επιμ.), *Aetius Amidenus: Libri medicinales*, τ. V-VIII, εκδ. Teubner, Μόναχο 1950.
- Oqilvie R. M., *The library of Lactantius*, εκδ. The Oxford University Press, Οξφόρδη 1978.
- Osborn E., *Justin Martyr: Beitrage zur Historischen Theologie*, εκδ. Mohr Siebeck, Τύμπιγκεν 1973.
- Osborn E., *Tertyllian, first theologian of the West*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2003.
- Osborn E., *Irenaeus of Lyon*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2005.
- Osborn E., *Clement of Alexandria*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2008.
- Oulton J. E. L. (επιμ.), *Eusebius bishop of Caesarea: Historia Ecclesiastica*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1957.
- Pagels E., *Τα γνωστικά Ευαγγέλια*, μτφρ. Θ. Δαρβίρη, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2004α.
- Pagels E., *Πέρα από την πίστη, το απόκρυφο Ευαγγέλιο του Θωμά*, μτφρ. Γ. Παρλαλόγλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2004β.
- Pasquali G. (επιμ.), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Στουτγάρδη-Λειψία 1994.
- Peterson E., *Εἰς Θεός. Epigraphische, Formgeschichtliche und Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Γκέτιγκεν 1926.
- Petropoulos J. C. B., «The erotic magical papyri», στο *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, τ. 2, Αθήνα 1988, σ. 215-22.
- Pingree D. (επιμ.), *Dorotheus Sidonius: Carmen astrologicum*, Λειψία 1976.
- Pingree D. (επιμ.), *Vettius Valens Antiochenus: Anthologiarum libri novem*, εκδ. Walter de Gruyter, Λειψία 1986.
- Pisidiae Georgii, *Carmina inedita*, επιμ. Sternbach, WS, Βιέννη 1892, σ. 51-68.
- Plinius Gaius Secutus, *Natural History*, επιμ. Eichholz D. E., εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1962.
- Preisendanz K., *Papyri graecae magicae*, τ. 1-2, εκδ. Verlag, Λειψία 1928-1931, (επαν. 2002).
- Preisendanz C. (επιμ.), *Anthologia Palatina, codex palatines et codex parisinus phototypice*, τ. 2, Λέιντεν 1911.
- Prentice W. K., «Greek and latin inscriptions, american archaeological expedition to Syria in 1899-1990», III, Νέα Υόρκη 1908, σ. 19-25.
- Procopius of Caesarea, *History of the wars*, τ. 1-7, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1961.
- Puschmann T. (επιμ.), *Alexander von Tralles: Zur Geschichte der Medicin*, τ. I-II, εκδ. A. M. Hakkert, Άμστερνταμ 1963.
- Raeder J. (επιμ.), *Oreibasius of Pergamon: Collectionum medicarum reliquiae*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1928-9.

- Ramsay B. *Beginning to read the Fathers*, εκδ. Paulist Press, Νιού Τζέρσεϊ 1985.
- Rapp C., «Hagiography and monastic literature between greek East and latin West in late antiquity», *Christianità d' occidente e Christianità d'oriente (secoli VI-XI)*, Settimane di Studio 51, Σπολέτο 1994, σ. 1221-80.
- Reece B. R. (επιμ.), *Sermones Ratherii Episcopi Zenon Veronensis*, εκδ. Worcester Holy Cross College, Μασαχουσέτη 1969.
- Riess E., «Pliny and magic», *AJP* 17, 1896, σ. 77-83.
- Rist J. M., «The God of Abraham, Isaac, and Jacob. A liturgical and magical formula», *JBL* 57, 1938, σ. 289-303.
- Robbins F. E. (επιμ.), *Claudius Ptolemaeus: Tetrabiblos*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1940.
- Roberts A. και Donaldson J., *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes: ante Nicene christian library translations of the writings of the Fathers of the Fathers down to A. D. 325*, εκδ. Kessinger Publishing, Μοντάνα 2004.
- Robinson J. M., (επιμ.), *The Nag Hammadi library*, εκδ. Harper Collins, Σαν Φρανσίσκο 1990.
- Robinson O. F., *The criminal law of ancient Rome*, εκδ. The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2000.
- Rohde E., *Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks*, εκδ. Routledge Editions, Νέα Υόρκη 2010.
- Rohrbacher D., *The historians of late antiquity*, εκδ. Routledge, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 2002.
- Rolfe J. C. (επιμ.), *Aulus Gellius: Noctes atticae*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1927.
- Rolfe J. C. (επιμ.), *Ammianus Marcellinus: Res gestae*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1963.
- Rose H. J., *Ιστορία της λατινικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Κ. Γρόλλιος, εκδ. MIET, Αθήνα 1980.
- Roth C. P. και Anderson D. (επιμ.), *Saint John Chrysostom: on marriage and family life*, Νέα Υόρκη 1986.
- Rouse W. H. D. (επιμ.), *Nonnus of Panopolis: Dionysiaca*, Λονδίνο 1962-3.
- Rousseau Ph., *Pachomius. The making of a community in fourth-century Egypt*, Μπέρκλεϊ 1985.
- Rufus of Ephesus, *On the names of the parts of the human body*, στο Daremberg και Ruelle 1879 (ανατύπωση, Άμστερνταμ 1963), σ. 184-5.
- Rupprecht E. (επιμ.), *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vitam et miracula*, Βερολίνο 1935.
- Russell D. A. (επιμ.), *Dio Chrysostome: Orations*, τ. 7, 12, 36, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1992.
- Rusten J. και Cunningham I. C. (επιμ.), *Theophrastus: Characters*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 2003.
- Rydén L. (επιμ.), *Leontius bishop of Neapolis: Symeon the Holy Fool*, Ουψάλα 1963.
- Rydén L. (επιμ.), *Nicephorus presbyter of Constantinople: the life of st. Andrew the Fool*, εκδ. Uppsala University, Στοκχόλμη 1995.
- Sacks D., *Language visible: unraveling the mystery of the alphabet*, εκδ. Random House, Λονδίνο 2003.
- Salaman C., Oyen D. van, Wharton W. D. και Mahe J-P., *The way of Hermes: new translation of the Corpus Hermeticum and the definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, εκδ. Inner Traditions, Βέρμοντ 2004.
- Sayce A. H., *The sacred books of Chaldea*, εκδ. Kessinger Publishing, Λονδίνο 2005.

- Sbordone F. (επιμ.), *Hori Apollinis Hieroglyphica*, εκδ. Luigi Loffredo in Napoli, Νάπολη-Λοφρέντο 1940.
- Scarborough J., «Theophrastus on herbal and herbal remedies», *JHB* 11, 1978, σ. 353-85.
- Schaff Ph. και Wace H. (επιμ.), *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers of the christian Church: st. Jerome: Letters and select works*, εκδ. Christian Literature Company, Νέα Υόρκη 1893.
- Schaff Ph., *Ante-Nicene Fathers*, τ. 1, εκδ. Christian Classics Ethereal Library, (επανεκδοση) Μίσιγκαν 2009.
- Schaeffer E., «Voluminum codicumque fragmenta graeca cum amuleto christiano», *Papyri Iandanae* 1, Λειψία 1912, σ.31.
- Schneemelcher W., *The New Testament Apocrypha*, τ. 2, Φυλαδέλφεια 1965.
- Scholfield A. F. (επιμ.), *Aelianus Claudius: De natura animalium*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1959.
- Schopen L. (επιμ.), *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV*, εκδ. *CSHB*, Βόννη 1828-32.
- Schrader H. (επιμ.), *Porphirii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Λειψία τ. 1, 1880, τ. 2, 1882.
- Scurfield J. H. D., *Texts and culture in late antiquity: inheritance, authority, and change*, εκδ. Classical Press of Wales, Ουαλία 2007.
- Seeck O. (επιμ.), *Aurelii Q. Symmachi quae supersunt*, Μόναχο 2001.
- Sederholm V. H., *Papyrus British Museum 10808 and its cultural and religious setting*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2006.
- Segonds A. Ph. (επιμ.), *Proclus: sur le premier Alcibiade de Platon*, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1985-6.
- Shaw G., *Theurgy and the soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, εκδ. Pennsylvania State University Press, Πενσυλβάνια 1995.
- Sheldon S. E. (επιμ.), *Bird of magic and medicine in a middle english translation of the Kyranides*, εκδ. New Orleans: Tulane University, Νέα Ορλεάνη 1977.
- Shorter A. W., *Catalogue of egyptian religious papyri in the British Museum*, Λονδίνο 1938.
- Simmons M. B., *Arnobius of Sicca. Religious conflict and competition in the age of Diocletian*, Οξφόρδη 1995.
- Simonetti M. (επιμ.), *Rufinus Tyrannius Aquileiensis: Apologia*, εκδ. Paoline, Ρώμη 1957.
- Singer C., *Galen on anatomical prosedures*, Λονδίνο 1956.
- Skemer D. C., *Binding Words: Textual amulets in the middle ages*, εκδ. Pennsylvania State University Press, Πενσυλβάνια 2006.
- Smith M., *Traversing eternity: texts for the afterlife from ptolemaic and roman Egypt*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2009.
- Speyer W., «Zum bild des Apollonios von Tyana bei heiden und Christen», *JAC* 17, 1974, σ. 47-63.
- Stählin O. (επιμ.), *Clement of Alexandria: Protrepticus und Paedagogus*, εκδ. Hinrichs Buchhandlung, Λειψία 1936.
- Stannard J., «Marcellus of Bordeaux and the beginnings of the medieval Materia Medica», *PhH* 15, 1973, σ. 50.
- Sternbach L. (επιμ.), *Pisidiae Georgii, Carmina inedita*, *WS* 14, 1892, σ. 51-68.
- Tambiah S. J., «The magical power of words», *Man* 3, 1968, σ. 175-208.
- Temkin O. (επιμ.), *Soranus' Gynecology*, εκδ. The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 1991.

- Thery M. S., *The Sibylline Oracles*, εκδ. Kessinger Publishing, Λονδίνο 2010.
- Thee F. C. R. (επιμ.), *Julius Africanus and the early christian view of magic*, εκδ. Mohr Siebeck GmbH & Company KG, Τύμπιγκεν 1984.
- Thomassen E., *The spiritual seed: the Church of the 'Valentinians'*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2008.
- Thorndike L., «A roman astrologer as a historical source: Julius Firmicus Maternus», *ClPh* 8, 1969, σ. 415-35.
- Tolstoi I. I., «Copernicus and his latin translation of Theophylactus Simocatta's Letters» στο Mikhailov 1947, σ. 76.
- Toscani G., *Teologia della chiesa in sant' Ambrogio*, Μιλάνο 1974.
- Trout D. (επιμ.), *Paulinus of Nola: life, letters, and poems*, Μπέρκλεϊ-Λος Άντζελες 1999.
- Turner C. H., «The letters of saint Isidore of Pelusium», *JThS* τ. 6, 1905, σ. 70-86.
- Turner E. G., *Ελληνικοί πάπυροι, εισαγωγή στη μελέτη και τη χρήση των παπυρικών κειμένων*, μτφρ. Γ. Παράσογλου, εκδ. MIET, Αθήνα 1981.
- Turner J. D. και Corringan K., *Plato's Parmenides and its heritage: volume II: reception in vatristic, gnostic, and christian neoplatonic texts*, εκδ. Society of Biblical Literature, Ατλάντα 2010.
- Turner P., *Truthfulness, realism, historicity: a study in late antique spiritual literature*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2012.
- Tzamalikos P., *Origen: cosmology and ontology of time*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2005.
- Tzifopoulos J., *Paradise earned: the Bacchic-Orphic gold lamellae of Crete*, εκδ. Harvard University Pres, Ουάσινγκτον 2008.
- Usener H. (επιμ.), *Acta M. Anastasii Persae, Bonner Universität Programm*, τ.3, 1894, σ. 14-20.
- Valantasis R., «Porphyry: on the life of Plotinus and the order of his books», στο Valantasis 2000, σ. 50-61.
- Valk M. van der (επιμ.), *Eustathios archibishop of Thessalonica : commentarii ad Homeri Illiadem pertinentes*, τ. I-IV, εκδ. Brill, Λέιντεν 1971-87.
- Ven P. van den (επιμ.), *La vie ancienne de s. Symeon Stylite le Jeune*, εκδ. Cambridge University Press, Βρυξέλλες 1962.
- Verheyden J., Zamfir K. και Nicklas T. (επιμ.), *Prophets and prophesy in jewish and early christian literature*, εκδ. Mohr Siebeck, Τύμπιγκεν 2012.
- Veselovskij A. N. (επιμ.), *Βίος αγίου Βασιλείου του Νέου, Sbornik Odeleniya Russkogo Jazyka I slov. Imp. Akademija Nauk* 53, 1891, σ. 19.
- Waegeman M., *Amulets and alphabet, magical amulets in the first book of Cyranides*, εκδ. J. C. Gieben Publisher, Άμστερνταμ 1987.
- Wallis R. T., *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γ. Σταματέλλος, εκδ. Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2002.
- Walker L. R., «Ablanathanalb aski kataski ...phorba phorba». *Ancient spells and magic amulets*, εκδ. University of Michigan Press, Μίσιγκαν 1996.
- Walsh P. C. (επιμ.), *The Poems of st. Paulinus of Nola*, Νέα Υόρκη 1975.
- Waszink J. H. και Winden J. C. M. van (επιμ.), *Tertyllianus Quintus Septimius: De idolatria*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1987.
- Watson A., *Roman law and comparative law*, εκδ. University of Georgia Press, Λονδίνο 1991.
- Watson A., *The digest of Justinian*, τ. 3, εκδ. University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 2009.
- Wear K. S., *Dionysius the Aeropagite and the neoplatonist tradition*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2007.

- Weber B. (επιμ.), *Dracontius Aemilius: Romulea*, εκδ. Teubner, Μόναχο 1995.
- Wendel K., *Scholia in Theocritum Vetera*, εκδ. B. G. Teubneri, Στουτγάρδη 1967.
- West M. L. (εκδ.), *Carmina Anacreontea*, εκδ. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Λειψία 1984.
- Whitby M. και Whitby Mary (επιμ.), *The "History" of Theophylact Simocata*, Οξφόρδη 1986.
- Williams F. (επιμ.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1994.
- Williams M., «Philostratus of Athens: the life of Apollonius of Tyana», στο Valantasis 2000, σ. 34-49.
- Wilkinson J. (επιμ.), *Egeria's travels to the Holy Land*, εκδ. Aris και Phillips, Οξφόρδη 2000.
- Winkelmann F. (επιμ.), *Eusebius bishop of Caesarea: Vita Constantini*, εκδ. Verlag, Βερολίνο 1975.
- Wright W. C., *Philostratus: lives of the sophists. Eunapius: lives of philosophers*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1921.
- Wunsch R. (επιμ.), *Joannes Laurentius Lydus: De mensibus*, Στουτγάρδη 1967.
- Zintzen C. (επιμ.), *Damascius: Vita Isidori*, Χόλντεσχεϊμ 1967.

ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αβαγιανού Α., «Γυναίκα-μάγισσα: θνητή και αθάνατη» στο *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα* 2008, σ. 83-144.
- Αθανασιάδη Π., «Το λυκόφως των θεών στην ανατολική Μεσόγειο: στοιχεία ανάλυσης για τρεις επιμέρους περιοχές», *Ελληνικά* 44, Θεσσαλονίκη 1994.
- Αντουράκης Γ., *Χριστιανική αρχαιολογία*, εκδ. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις, τ. Α'-Β', Κείμενα-Εικόνες, Αθήνα 1984.
- Αρβανιτάκης Γ., «Χριστιανικά σύμβολα. Ευλογίαι του αγίου Μηνά», *ΕΕΒΣ Β'*, 1925, σ. 183-219.
- Ασημακοπούλου-Ατζακά Π., «Κατάλογος ρωμαϊκών ψηφιδωτών δαπέδων με ανθρώπινες μορφές στον ελληνικό χώρο», *Ελληνικά* 26, 1973, σ. 218-19.
- Ασημακοπούλου-Ατζακά Π., «Νόερ, Νώερ αντί Νώε», *Εγνατία* 3, 1991-2, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 71-3.
- Αφιέρωμα στη μνήμη του Σ. Κίσσα*, εκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2001.
- Βακαλούδη Α., *Καλλιστεία και γάμος στο Βυζάντιο*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1998α.
- Βακαλούδη Α., «Αποτροπαϊκά φυλακτά της πρώτης βυζαντινής περιόδου: Η λειτουργία των απεικονίσεων και των επωδών. Ο ρόλος των χριστιανών αγίων», *Βυζαντινά*, τ. 19, Θεσσαλονίκη 1998β, σ. 207-224.
- Βακαλούδη Α., *Μυστικισμός, θαυματοποιία και ιατρική της θεουργίας*, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000.
- Βακαλούδη Α., *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος} – 7^{ος} μ.Χ. αι.)*, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2001α.
- Βακαλούδη Α., *Η εξέλιξη της μαγείας από την αρχαιότητα έως τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2001β.
- Βακαλούδη Α., «Νεοπυθαγόρειοι και νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι και ιατροί. Η ιστορική εξέλιξη της αρχαίας μυστικιστικής θεοσοφίας», *ΒΔ* 13, Θεσσαλονίκη 2002-3, σ. 53-68.
- Βακαλούδη Α., *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες. Από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, εκδ. Έσοπτρον, Αθήνα 2003.

- Βάσκανος οφθαλμός, σύμβολα μαγείας από ιδιωτικές συλλογές, εκδ. ΤΑΠΑ, Αθήνα 2010.
- Βορρέας Θ., «Ζητήματα ομηρικής ψυχολογίας. Τρίζουσai ψυχαί», *ΠΑΑ* 1927, Β', σ. 292.
- Γαλάβαρης Γ., «Προσκυνήματα και παλαιστινιακή εικονογραφία. Ανασκόπηση της έρευνας», *ΔΧΑΕ* 23, 2002, σ.59-73.
- ΓΕΡΑΣ Αντωνίου Κεραμοπούλου, Αθήνα 1953.
- Γερουλάνου Αι., *Διάτρητα, Τα διάτρητα χρυσά κοσμήματα από τον 3^ο έως και τον 7^ο αι. μ.Χ.*, εκδ. Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 1999.
- Γιούλτσης Β., *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002.
- Γκιρτζή Μ., «Γαμήλια έθιμα της αρχαιότητας και η θέση της γυναίκας στο γάμο», *Αρχαιολογία*, τ. 109, Αθήνα 2008, σ. 52-60.
- Γκιρτζή Μ., «Γαμήλια πρακτικές και η θέση της γυναίκας στο γάμο στο Βυζάντιο», *Αρχαιολογία*, τ. 110, Αθήνα 2009, σ. 53-60.
- Γκιολές Ν., *Η Ανάληψις του Χριστού βάσει των μνημείων της Α' χιλιετηρίδος*, Αθήνα 1981.
- Γλύκατση-Αρβελέρ Ε., *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφρ. Τ. Δρακοπούλου, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2007.
- Γλύκατση-Αρβελέρ Ε., *Γιατί το Βυζάντιο*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.
- Γρηγόριος μοναχός, *Το μυστήριο του θανάτου, ήτοι τα 23 τάγματα τελωνίων και η θύρα του Παραδείσου*, εκδ. Νικόδημος, Αθήνα.
- Γυναίκες και ιερό*, συλ.τόμος, εκδ. Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2001.
- Δεληβορριάς Α., «Interpretatio Christiana: Γύρω από τα όρια του παγανιστικού και του χριστιανικού κόσμου» στο *ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ* 1991, σ. 107-123, πίν. 53-60.
- Δημητροκάλλης Γ., «Οι φτερωτές ψυχές και η παράστασή τους στην τέχνη», *Ζυγός*, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1981, σ. 46-57.
- Δημητροκάλλης Γ., *Η ψυχή πουλί*, Αθήνα 1992.
- Δοξιάδη Ε., *Τα πορτρέτα του Φαγιούμ*, εκδ. Αδάμ, Αθήνα 1995.
- Εξορκίζοντας το Κακό, πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο*, Βενετία 2002, εκδ. ΤΑΠΑ, Αθήνα 2006.
- Ερως. Από τη Θεογονία του Ησιόδου στην ύστερη αρχαιότητα*, κατάλογος έκθεσης (επιμ. Ν. Σταμπολίδης, Γ. Τασούλας), Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, Αθήνα 2009.
- Ευαγγελάτου-Νοταρά Φ., «Οποίον εστί μέρος της αστρολογίας κακιζόμενον τε και αποτρόπαιον, αστρολογία-αστρονομία και οι σχετικές αντιλήψεις κατά τον ΙΒ' αιώνα», στο *Οικονομίδης* 1991, σ. 447-63.
- Ευστρατίου Κ., «Η γυναίκα στον καθρέπτη του μύθου», *Αρχαιολογία* 21, 1986, σ. 8-13.
- ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ*, Αφιέρωμα στον Μανώλη Χατζηδάκη, εκδ. ΤΑΠΑ, τ. 2, Αθήνα 1991.
- Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση*, εκδ. ΕΙΕ, Αθήνα 1989.
- Η μαγεία εντός των τειχών*, περ. Σύναξη 67, Αθήνα 1998.
- Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, Α. Αβαγιανού (επιμ.), ΕΙΕ, εκδ. Επιστήμης Κοινωνία, Αθήνα 2008.
- ΘΥΜΙΑΜΑ*, στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα, εκδ. ΤΑΠΑ, Αθήνα 1994.
- Ιμβριώτη Ρ., *Η γυναίκα στο Βυζάντιο*, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 1923.
- Ιωαννίδης Β., *Ο απόστολος Παύλος και οι στωικοί φιλόσοφοι*, εκδ. Μάτι, Αθήνα 2001.
- Καζαμία-Τσέρνου Μ., «Ιάματα Ασκληπιού και Σημεία Ιησού Χριστού», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* τ.759, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 613-38.
- Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Ώρες Βυζαντίου*, κατ. έκθεσης (επιμ. Δ. Μπακιρτζή),

- Λευκός Πύργος–Θεσσαλονίκη Οκτώβριος 2001-Ιανουάριος 2002, Αθήνα 2002.
- Καλλέγια Α., «Ασκληπιεία, τα κέντρα υγείας της αρχαιότητας», περ. *Corpus*, τ. 19, 2000, σ. 60-72.
- Καλλιπολίτης Β., *ΑΔ* 17, 1961-62, σ.1-11.
- Καλλίνικος Κ., *Ο χριστιανικός ναός και τα τελούμενα εν αυτώ*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1969.
- Καλόφωνος Γ., «Ο μάγος Βιγρίνιος και το θύμα του, Ένα επεισόδιο μαγείας από τον *Βίο του Ανδρέου του διά Χριστόν σαλού*», *Αρχαιολογία*, τ.71, Ιούνιος 1999, σ. 25-30.
- Καμπάνης Π., «Παλαιοχριστιανικά φυλακτά της Συλλογής Γ. Τσολοζίδη», στο *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σ. Κίσσα* 2001α, σ. 91-100.
- Καμπάνης Π., «Φυλακτά-σταυροί-εγκόλπια-ευλογίες» στο *Συλλογή Γ. Τσολοζίδη. Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη*, 2001β, σ.15-35.
- Καμπάνης Π., *Συλλογή Γ. Τσολοζίδη, Ιατρικά και χειρουργικά εργαλεία της ύστερης αρχαιότητας, 4^{ος}-7^{ος} μ.Χ. αι.*, Θεσσαλονίκη 2002 (και στα αγγλικά: Kambanis P., *The G. Tsolozidis Collection: medical and surgical instruments of late antiquity*).
- Καμπάνης Π., «Η σημασία του φυλακτού» στο εφημ. *Η Καθημερινή*, ένθετο *Επτά Ημέρες*, αφιέρωμα *Δεισιδαιμονίες. Εξορκίζοντας το Κακό* 2003, σ. 24-7.
- Καμπάνης Π., «Αναθήματα κατ' ευχήν », *ΜΒΠ* 11, 2004α, σ. 86-99.
- Καμπάνης Π., «Ελαιον αγαλλιάσεως. Η τελετουργία του ελαίου μέσα από τις αγιολογικές πηγές» στο *Ωδή στην Ελιά* 2004β, σ. 127-53.
- Καμπάνης Π., *Φυλακτά, από τις συλλογές του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού*, ημερ. ΜΒΠ, Θεσσαλονίκη 2005α.
- Καμπάνης Π., «Ιάματα και Θεοσημίες. Η θαυματουργική ιατρική στην παλαιοχριστιανική Θεσσαλονίκη », *ΜΒΠ* 12, Θεσσαλονίκη 2005β, σ. 36-66.
- Καμπάνης Π. (επιμ.), *Συλλογή Γ. Τσολοζίδη. Στη μνήμη του Γεωργίου Τσολοζίδη*, Θεσσαλονίκη 2012.
- Καρδαμίτση-Αδάμη Μ., *Τάματα: Ο άνθρωπος*, Αθήνα 1996.
- Καούρας Γ., *Βυζάντιο, τα ερωτικά εγκλήματα και οι τιμωρίες τους*, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 2003.
- Κουκουλές Φ., *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, I-VI, Αθήνα 1948-1955.
- Κουκουλές Φ., «Προλήψεις, δεισιδαιμονίες και μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι των Βυζαντινών», *ΒΒΠ* Α', II, 1949.
- Κουκουλές Φ., «Κωνσταντινάτα», *ΒΒΠ* ΣΤ', 1955, σ.262-66.
- Κουκουλές Φ., «Μνεΐα δεισιδαιμονιών τινών και μαγικών συνηθειών εις Νομοκανόνας» στο *Τιμητικός τόμος επί τη 45ετηρίδι επιστημονικής δράσεως και τη 35ετηρίδι τακτικής καθηγεσίας Αμίλκα Σ. Αλιβιζάτου*, Αθήνα 1958, σ. 227-38.
- Κούτουλας Δ., *Οι γνωστικοί και ο αρχέγονος Χριστιανισμός*, εκδ. Δίον, Αθήνα 2006.
- Κυρτάτας Δ., *Παιδαγωγός, η ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα*, εκδ. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, ΕΙΕ, Αθήνα 1994.
- Κυρτάτας Δ. (επιμ.), *Ιεροί λόγοι, προφητείες και μαντείες στην ιουδαϊκή, την ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996.
- Κυρτάτας Δ., *Χόλος γυναικών και άλλες ιστορίες από τον ερωτικό βίο των αρχαίων Ελλήνων*, εκδ. Άγρα, Αθήνα 1999.
- Κυρτάτας Δ., *Ιερείς και προφήτες, η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο Χριστιανισμό*, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000.
- Κωτσάκης Δ., «Η αστρονομία και η αστρολογία κατά τους βυζαντινούς χρόνους», *ΕΕΒΣ* 24, 1954, σ. 204-29.
- Λάμπρος Σπ., «Η γυνή παρά τοις Βυζαντινούς», *ΝΕ* 17, 1923, σ. 258-85.

- Λεκατσάς Π., *Έρως. Ερμηνεία μιας μορφής της προϊστορικής και ορφικοδιονυσιακής θρησκείας*, εκδ. Δίφρος, Αθήνα 1993.
- Λεκατσάς Π., *Η Ψυχή, η ιδέα της ψυχής και της αθανασίας της και τα έθιμα του θανάτου*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2000.
- Λοβέρδου-Τσιγαρίδα Κ., *Οστέινα πλακίδια. Διακόσμηση ξύλινων κιβωτιδίων από τη χριστιανική Αίγυπτο*, Αθήνα 2000.
- Λουκάτος Δ., «Ελληνικοί θεοφυλαγμοί», *Ελληνικά* 24, Θεσσαλονίκη 1971, σ. 94-106.
- Μαλτέζου Χ. (εκδ.), *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, εκδ. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα 1993.
- Μαρινάτος Σ., «Γοργόνες και γοργόνεια», *ΑΕ* 7, 1927-28, σ. 41.
- Μαρινάτου Ν., «Η μαγεία, τα φυλακτά και η Κίρκη», *Αρχαιολογία* 70, 1999, σ.12-5.
- Ματσούκας Ν., *Το πρόβλημα του Κακού, δοκίμιο πατερικής θεολογίας*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.
- Μήτηρ Θεού. *Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, κατάλογος έκθεσης (επιμ. Μ. Βασιλάκη), Μουσείο Μπενάκη, 20 Οκτωβρίου 2000–20 Ιανουαρίου 2001, Γενεύη, Μιλάνο 2000.
- Μιχελής Π. Α., *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, εκδ. Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχελή, Αθήνα 1990.
- Μουσείο Ερμιτάζ της αγίας Πετρούπολης. Οι ελληνικοί θησαυροί*, κατ. έκθεσης (επιμ. V. N. Zalesskaja), εκδ. Έφεσος, Αθήνα 2004.
- Μπαλή Αι., *Ο Ορφέας στην τέχνη: μορφολογία και τυπολογία του χριστιανικού σε συσχετισμό με τον εθνικό Ορφέα*, αδημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 1994.
- Μπαλή Αι., «Η παράσταση των δεομένων στην παλαιοχριστιανική τέχνη», *Κληρονομία* 27, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 215-237.
- Μπρούσκαρη Μ. Σ., *Το Μουσείο Παύλου και Αλεξάνδρας Κανελλοπούλου*, εκδ. Guida, Αθήνα 1980.
- Μωυσής ο Αγιορείτης, «Από την Εύα στην Παναγία και στο σύγχρονο φεμινισμό κατά την παύλεια θεολογία», στο Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θ' Παύλεια, *Η γυναίκα κατά τον απόστολο Παύλο*, Βέροια 2003, σ.89-98.
- Ντικμπασάνης Χ., *Ζώα, θεοί, ζώα ιερά. Η κατανόηση της αιγυπτιακής ζωολατρείας κατά την ελληνιστική και ελληνορωμαϊκή περίοδο*, εκδ. Ερωδιός, Αθήνα 2012.
- Οικονομάκη- Παπαδοπούλου Γ., Pitarakis Β. και Λοβέρδου-Τσιγαρίδα Κ., *Εγκόλπια: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος* 2000.
- Οικονομίδης Ν. (εκδ.), *Το Βυζάντιο κατά το 12^ο αιώνα*, Αθήνα 1991.
- Ορλάνδος Α., *Η ξυλόστεγος παλαιοχριστιανική βασιλική της μεσογειακής λεκάνης*, εκδ. *Εν Αθήναις Αρχαιολογική Σχολή*, εκδ. 2^η, Αθήνα 1994.
- Παπαδόπουλος Α., «Εξορκισμοί και εξορκιστάι», *ΕΕΒΣ* 3, Αθήνα 1926, σ. 225-34.
- Παπαχατζής Ν., *Η θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1996.
- Πεντόγαλος Γ., *Εισαγωγή στην ιστορία της ιατρικής*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1983.
- Πετρόπουλος Δ., «Ευφημισμοί», *Ελληνικά* 24, 1971, σ. 337-50.
- Πέτσας Φ., «Ανασκαφή Πανεπιστημιούπολεως Θεσσαλονίκης», *ΑΔ* 21, 1966, Β', σ. 334-9.
- Πινγκάτογλου Σ., *Πήλινα ειδώλια από την Αίγυπτο, 3^{ος} π.Χ. – 4^{ος} μ.Χ. αι.*, εκδ. Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 1993, σ. 82-3.
- Πολίτης Ν. Γ., «Τελέσματα», *ΑΣ* 1, 1920, σ. 48-57.
- Πουρναρόπουλος Γ. Κ., *Ιστορία της ιατρικής διαμέσου των αιώνων*, Αθήνα 1952.
- Προβατάκης Θ., *Ο διάβολος εις την βυζαντινή τέχνη*, Θεσσαλονίκη 1980.
- Ρηγάτος Γ., *Η αρχαία ιατρική στη λαϊκή μας παράδοση*, εκδ. Βήτα, Αθήνα 1999.
- Ρωμαϊκή Θεσσαλονίκη*, (επιμ. Δ. Γραμμένος), εκδ. ΤΑΠΑ, Θεσσαλονίκη 2003.

- Σαβίδης Α., *Από την ύστερη αρχαιότητα στον μεσαίωνα*, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2006.
- Σιέττος Γ., *Το ψυχοβιολογικό φαινόμενο της βασκανίας*, εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1995.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου Ε., «Το στίγμα της μαγείας, περιδινήσεις ενός σημείου αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία», στο Χρηστίδης και Jordan 1997, σ. 11-12.
- Σπυριδάκης Γ., «Τα κατά την τελευταία έθιμα των Βυζαντινών, εκ των αγιολογικών πηγών», *ΕΕΒΣ*, έτος Κ', Αθήνα 1950, σ. 76-171.
- Σπυριδάκης Γ., «Ο Μέγας Αλέξανδρος εις την μαγείαν» στο *ΓΕΡΑΣ Αντωνίου Κεραμοπούλου*, Αθήνα 1953, σ.415-6.
- Σταματέλλος Γ., *Φιλοσοφία και θρησκεία στην ύστερη αρχαιότητα*, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 2007.
- Στεφανίδης Β., «Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η λατρεία των αυτοκρατόρων», *ΕΕΒΣ* 7-8, 1930-31, σ. 214-26.
- Συλλογή Γ. Τσολοζίδη. Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη*, κατ. έκθεσης, ΜΒΠ, 29 Ιουνίου–31 Δεκεμβρίου 2001, Αθήνα 2001.
- Συρία, βυζαντινά χρόνια*, κατ. έκθεσης (επιμ. Ε. Ανδρεάδη), Μέγαρο Μουσικής Αθηνών, Αθήνα 2001.
- Τερζάκης Φ. (επιμ.–εισ.), *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα*, εκδ. Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2003.
- Το Ελληνικό Κόσμημα, 6.000 χρόνια παράδοση*, κατ. έκθεσης, Θεσσαλονίκη, Βίλα Μπιάνκα, εκδ. ΥΠΠΟ, Αθήνα 1997.
- Τούλ Χ., «Τα ιάματα των αγίων Αναργύρων», *ΕΕΒΣ*, Αθήνα 1975-6, σ. 253-97.
- Τρεμπέλας Π., *Ο Ορφεύς εν τη παλαιοχριστιανική τέχνη*, Πρακτικά της ΧΑΕ, Αθήνα 1936.
- Τρωιάνος Σ., «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», στο *Η Καθημερινή Ζωή στο Βυζάντιο* 1989, σ. 552.
- Τρωιάνος Σ., «Οι μάγοι στη βυζαντινή κοινωνία», στο *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο* 1993, σ. 271-95.
- Τρωιάνος Σ., «Μαγεία και διάβολος, από την Παλαιά στη Νέα Ρώμη», *Αρχαιολογία* 71, Αθήνα 1999, σ. 9-16.
- Τσιάμης Σ., *Ζωροάστρης*, εκδ. Μελέτη, Θεσσαλονίκη 1978.
- Τσοπάνης Κ., *Ορφισμός και Χριστιανισμός*, εκδ. Ιάμβλιχος, Αθήνα 2003.
- Φούγιας Μ., *Το ελληνικό υπόβαθρο του Χριστιανισμού*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1992.
- Φυτράκης Α., *Λείψανα και τάφοι μαρτύρων, κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνα 1955.
- Χανιώτης Α., «Αμαρτίες, αρρώστιες και γιατρείες στη Μικρά Ασία στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες», *ΔΚΜΣ* 11, Αθήνα 1995-6, σ. 13-45.
- Χανιώτης Α., «Σαν την άδικη κατάρα. Η αρχαιολογία μιας παρομοίωσης», στο *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα* 2008, σ. 49-81.
- Χαραλαμπίδης Ν. Π., *Συμβολικές παραστάσεις της ειρήνης και της ελπίδας στην παλαιοχριστιανική τέχνη της Δύσης*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002.
- Χαραλαμπίδης Ν. Π., *Πονήματα παλαιοχριστιανικής, βυζαντινής και μεταβυζαντινής τέχνης*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2004.
- Χαραλαμπίδης Ν. Π., «Η σωτηριολογική σημασία του εικονογραφικού κύκλου των κατακομβών της Ρώμης» στο Χαραλαμπίδης 2004, σ. 17-23.
- Χαραλαμπίδης Ν. Π., «Οι παραστάσεις του Καλού Ποιμένα και της Δεομένης στη συμβολική γλώσσα της παλαιοχριστιανικής τέχνης » στο Χαραλαμπίδης 2004, σ.293-301.

- Χατζηιωάννου Κ.Π., «Αι παραστάσεις των κολαζομένων εις τους ναούς της Κύπρου», *ΕΕΒΣ* ΚΓ', Αθήνα 1953, σ. 290-303.
- Χρηστίδης Α. Φ. και Jordan D. R. (επιμ.), *Γλώσσα και μαγεία, κείμενα από την αρχαιότητα*, εκδ. Ιστός, Αθήνα 1997.
- Χρηστίδης Α. Φ., «Η μαγική χρήση της γλώσσας» στο Χρηστίδης και Jordan 1997, σ. 52-64.
- Ωδή στην Ελιά*, (επιμ. Αι. Πολυμέρου-Καμηλάκη), εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Γενική Γραμματεία Ολυμπιακών Αγώνων, Αθήνα 2004.

*

- Abdl-Aziz H., «Ithyphallic Harpocrates in graeco-egyptian magic» στο *Alessandria* 1995, σ. 9-25.
- Abed A., *Tunisian mosaics: treasures from roman Africa*, εκδ. Getty Conservation Institute, Καλιφόρνια 2006.
- Abt A., *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei*, Γκείσεν 1908.
- Abt A., *Zu Athanasius*, AR, τόμοι 12, τ. 2-3, Λειψία 1909, σ. 132.
- Age of Spirituality, late antique and early christian art, third to seventh century*, κατ. έκθεσης (επιμ. Weitzmann K.), Metropolitan Museum of Art, εκδ. Princeton University Press, Νέα Υόρκη 1977.
- Agostini A. di, *Gemme del Museo Civico di Ferrara*, Φεράρα 1984.
- Agypten, Schätze aus dem Wüstensand, Kunst und Kultur der Christen am Nil*, Katalog zur Ausstellung der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Βισμπάντεν 1996.
- Ainalov D. V., *The hellenistic origins of byzantine art*, Νιου Τζέρσεϊ, 1961.
- Alessandria e il mondo ellenistico-romano*, Atti del II congresso internazionale italo-egiziano, Alessandria 1992, Ρώμη 1995.
- Alföldi A., *Die Kontorniat-Medaillons*, κατ. έκθεσης, Βουδαπέστη 1943, σ. 74-6.
- Alföldi A., *The conversion of Constantine and pagan Rome*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1948.
- Alföldi A., *A conflict of idea in the later roman empire*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1952.
- Alföldi G., *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας*, εκδ. MIET, Αθήνα 1992.
- Allen P. και Jeffreys E., *The sixth-century, end or beginning?*, BA 10, 1996.
- Amantry P., *Collection Hélène Stathatos, objets antiques et byzantins*, τ.ΙΙΙ, Στρασβούργο 1963.
- An obsession with Fortune: Tyche in greek and roman Art*, κατ. έκθεσης (επιμ. S. B. Matheson), εκδ. Yale University Art Gallery, Νιου Χέιβεν 1994.
- Andrews C., *Amulets of ancient Egypt*, εκδ. British Museum Press, Λονδίνο 1994.
- Antioch: The lost ancient city*, κατ. έκθεσης (επιμ. Kondoleon C.), Worcester Art Museum, Πρίνστον 2000.
- Aquilina M. και Ravotti L. M., *Signs and mysteries: revealing ancient christian symbols*, εκδ. Our Sunday Visitor, Ινδιάνα 2008.
- Aras, *The book of symbols: reflections on archetypal images*, εκδ. Taschen, Κολωνία 2010.
- Aries Ph. και Duby G., *Ιστορία της ιδιωτικής ζωής, από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία στο τέλος της πρώτης χιλιετίας μ.Χ.*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2010.
- Armstrong A. H. (επιμ.), *The Cambridge History of later greek and early medieval philosophy*, Καίμπριτζ 1967.

- Arnheim M. T. W., *The senatorial aristocracy in the late roman empire*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1972.
- Art of late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts*, κατ. έκθεσης (επιμ. A. Gonosova και Ch. Kondoleon), Ρίτσμοντ 1994.
- Asirvatham S. R., Pache C. O. και Watrous J., *Between magic and religion: interdisciplinary studies in ancient mediterranean religion and society*, εκδ. Rowman and Littlefield, Βοστώνη 2001.
- Ashkelony B. B. και Kofsky A. (επιμ.), *Christian Gaza in late antiquity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2004.
- Athanassiadi P. και Frede M. (επιμ.), *Pagan monotheism in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2002.
- Aubert J. J., «Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic», *RBS* 30, 1989, σ. 421-49.
- Audollent A., *Defixionum tabellae*, Παρίσι 1904.
- Aune D., «Magic in early Christianity», *ANRW* 2.23.2, 1980, σ. 1507-57.
- Aune D., «Heracles and Christ: Heracles imagery in the christology of early Christianity» στο Balch 1990, σ. 3-19.
- Aurea Roma. Dala città pagana alla città cristiana*, κατ. έκθεσης (επιμ. S. Ensoli και E. La Rocca), Ρώμη 2000.
- Avery-Peck A. J. και Chilton B. (επιμ.), *Judaism in late antiquity: death, life after death, resurrection, and the world to come in the Judaisms of antiquity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2000.
- Avi-Yonah M., *Art in ancient Palestine*, Ιερουσαλήμ 1981.
- Baccani D., *Oroscopi Greci: documentazione papirologica*, Μεσίνα 1982.
- Badawy A., *Coptic art and archaeology: the art of christian Egyptians from the late antiquity to the middle ages*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1978.
- Bagnall R. S., *Egypt in late antiquity*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1993.
- Bagnall R. S. και Frier B. W., *The demography of roman Egypt*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1994.
- Balch D., *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, εκδ. Fortress Press, Μινεάπολις 1990.
- Bandinelli R. B., *Ρώμη. Το τέλος της αρχαίας τέχνης. Από τον 2^ο αι. μ.Χ. έως το τέλος της αυτοκρατορίας*, μτφρ. Τζ. Μπαριάμη, εκδ. Μεγάλοι Πολιτισμοί, Βιβλιοθήκη Τέχνης, Αθήνα 2007.
- Bandy A., *The greek christian inscriptions of Crete*, εκδ. ChAS, Αθήνα 1970.
- Bāqir T., *Babylonian amulets and some inscriptions thereon*, εκδ. University Of Chicago, Σικάγο 1938.
- Barb A. A., «Diva Matrix», *JWCI* 16, 1953, σ. 193-238.
- Barb A. A., «The survival of magic arts» στο Momigliano 1963, σ.100-25.
- Barb A. A., «Antaura, the mermaid and the Devil's grandmother», *JWCI* 29, 1966, σ. 1-23.
- Barker J. W., *Justinian and the later roman empire*, εκδ. University of Wisconsin Press, Μάντισον 1966.
- Barnes T. D. *Constantine and Eusebius*, εκδ. Harvard University Press, Κάιμπριτζ 1981.
- Barton T., *Η αστρολογία κατά την αρχαιότητα*, μτφρ. Ε. Ταμβάκη, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2003.
- Battistini M., *Astrology, magic, and alchemy in art*, εκδ. J. P. Getty Museum,

- Καλιφόρνια 2007.
- Bayens N. H., «The finding of the Virgin's Robe», *BS* 1955, σ. 240-47.
- Beard M. και North J., *Pagan priests: religion and power in the ancient world*, εκδ. Duckworth, Λονδίνο 1990.
- Beazley J. D., *The Lewes House Collection of ancient gems*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1920.
- Bech H. και Bol C. P., *Spätantike und frühes Christentum*, εκδ. Liebieghaus, Museum Alter Plastik, Φρανκφούρτη 1983.
- Beck R., «Cautes and Cautopates: some astronomical considerations », *JMS* 2, 1977, σ. 1-17.
- Beck R., *Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mithras*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1988.
- Beck R., *The religion of the Mithras cult in the roman empire*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2006.
- Beck H. G., *Βυζαντινόν ερωτικόν*, μτφρ. Ι. Δημητρούκας, Ιστορικές Εκδόσεις Στέφανος Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα, 1999.
- Beckwith J., *Coptic sculpture 300-1300*, Λονδίνο 1963.
- Belting H., *Likeness and presence: a history of the image before the era of art*, Σικάγο-Λονδίνο 1994.
- Benco S., «The libertine gnostic sect of the phibionites according to Epiphanus», *VCh* 21, 1967, σ. 103-19.
- Benco S., *Pagan Rome and the early christians*, Μπλούμινγκτον 1984.
- Berg J. A. van den, *Biblical argument in manichaeon missionary practice: the case of Adimantus and Augustine*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2010.
- Bernard A., *Ελληνες μάγοι*, μτφρ. Ι. Καμάρης, εκδ. Εστία, Αθήνα 1997.
- Bernhart M., *Handbuch zur Münzkunde der Römischen Kaiserzeit*, Χάλε 1926.
- Berry B. Y., *Ancients gems from the Collection of Burton Y. Berry*, εκδ. Indiana University Art Museum Publication, Ινδιάννα 1969.
- Bettenson H., *The early christian Fathers*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1969.
- Bettenson H., *The later christian Fathers*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1969.
- Bettini S., «Amuleti paleocristiani?», *JÖBG* II, 1952, σ. 73-81.
- Bevilacqua G., «Ares e Afrodite sulle gemme magiche», στο *Mastrocinque* 2002, σ. 17.
- Biedermann H., *Medicina magica: metaphysical healing methods in late antique and medieval manuscripts with thirty facsimile plates*, εκδ. Classics of Medicine Library, Division of Gryphon Editions, Μπίρμινγκχαμ 1986.
- Bienkowski P., «Malocchio», *EV*, 1893, σ. 285-303.
- Blair N., *Amulets of the goddess: oracle of ancient wisdom*, εκδ. Wingbow Press, Μπέρκλεϊ 1993.
- Boardman J., *Engraved gems, The Ionides Collection*, εκδ. Thames and Hudson, Λονδίνο 1968.
- Boardman J., *Greek gems and finger rings, early bronze age to late classical*, εκδ. Thames and Hudson, Λονδίνο 1970.
- Boardman J. και Vollenweider M. L., *Ashmolean Museum, Oxford. Catalogue of the engraved gems and finger rings, greek and etruscan*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1978.
- Bockmuehl M. και Stroumsa G. G., *Paradise in antiquity: jewish and christians views*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2010.

- Bohak G., *Ancient jewish magic*, εκδ. Tel-Aviv University, Τέλ Αβίβ 2008.
- Bonewitz R. L. (επιμ.), *Rocks & Minerals: the definitive visual guide*, Λονδίνο 2008.
- Bonner C., «A supplement to Preisendanz's amuletum ineditum», *BNJ* 9, 1930-31, σ. 375-78.
- Bonner C., «The reaper design on gnostic amulets», *AJA* 35, 1931, σ. 58.
- Bonner C., «Liturgical fragments on gnostic amulets», *HThR* 25, 1932, σ. 362-67.
- Bonner C., «Two studies in syncretistic amulets», *PAPhS* 85.5, 1942, σ. 466-71.
- Bonner C., «Techniques of exorcism», *HThR* 36, 1942, σ.41-7.
- Bonner C., «Eros and the wounded lion», *AJA* 49, 1945, σ. 441-44.
- Bonner C., «Magical amulets», *HThR* 39, 1946, σ. 25-39.
- Bonner C., «The story of Jonah on a magical amulet», *HThR* 41, 1948, σ. 31-7.
- Bonner C., «An amulet of the ophite gnostics», *Hesperia Suppl.* 8, 1949α, σ. 43-6.
- Bonner C., «Κεστός Ιμάς and the saltire of Aphrodite», *AJP*, τ. LXX, 1, 1949β, σ. 1-6.
- Bonner C., *Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*, εκδ. The University of Michigan Press, Αν Άρμπορ 1950.
- Bonner C., «Amulets chiefly in the British Museum», *Hesperia* 20, 1951, σ. 301-45.
- Bonner C., «A miscellany of engraved stones», *Hesperia* 23, 1954, σ.138-57.
- Borgeaud P., *Η Μητέρα των θεών. Από την Κυβέλη στην Παρθένο Μαρία*, Αθήνα 2001.
- Borgehammar S., *How the Holy Cross was found. From event into medieval legend*, Στοκχόλμη 1991.
- Boulanger A., *Ορφείας, σχέσεις Ορφισμού και Χριστιανισμού*, μτφρ. Τ. Ραπατζήκος, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 2004.
- Boussac-Starakis M. F., «Une Collection d' intailles et de camées du Musée d' Alexandrie», *BCH* 107, 1983, σ. 457-95.
- Boustan R. και Yoshiko A. (επιμ.), *Heavenly realms and earthly realities in late antique religions*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2004.
- Bowden H., *Mystery cults of the ancient world*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 2010.
- Bowden W., Gutteridge A. και Machado C. (επιμ.), *Social and political life in late antiquity*, Λέιντεν-Βοστώνη 2006.
- Bowden W., *Epirus Vetus: the archaeology of a late antique province*, Λονδίνο 2003.
- Bowersock W. G., *Julian the Apostate*, εκδ. Harvard University Press, Κάιμπριτζ-Μασαχουσέτη-Λονδίνο 1978.
- Bowersock W. G., Brown P. και Grabar O., *Late antiquity. A guide to the postclassical world*, Κάιμπριτζ-Λονδίνο 1999.
- Bowersock W. G., *Ο ελληνισμός στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφρ. Μ. Γιώση, επιμ. Α. Φιλίππου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2000.
- Bowersock W. G., Brown P. και Grabar O., *Interpreting late antiquity*, εκδ. Harvard University Press, Κάιμπριτζ-Μασαχουσέτη-Λονδίνο 2001.
- Bowersock W. G., *Martyrdrom and Rome*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2002.
- Bowersock W. G., *Mosaics as history, the Near East from late antiquity to Islam*, εκδ. Harvard University Press, Κάιμπριτζ-Μασαχουσέτη-Λονδίνο 2006.
- Bowes K., *Private worship, public values, and religious change in late antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2008.
- Bowes K. και Kulikowski M. (επιμ.), *Hispania in late antiquity*, εκδ. Brill, Λέιντεν

- 2009.
- Bowie E. L., «Apollonius of Tyana, tradition and reality», *ANRW* 2.16.21, 1972, σ. 1652-99.
- Bowker J., *Ο θάνατος και οι θρησκείες*, μτφρ. Μ. Οικονομάκη, Α. Λογιάκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996.
- Boyarín D., *Dying for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, εκδ. Stanford University Press, Στάνφορντ 1999.
- Boyce M. και Grenet F., *A history of Zoroastrianism*, τ. 3, εκδ. Brill, Λέιντεν 1991.
- Brandenburg H. von, «Bellerophon christianus?», *RQ*, LXIII, 1968, σ. 48-86.
- Brashear W., «Άμπρα Κατάμπρα, στην ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο», *Αρχαιολογία* 70, Αθήνα 1999, σ. 29-33.
- Bremmer J. N., «Symbols of marginality from early pythagoreans to late antique monks», *G&R* 39, 1992, σ. 205-14.
- Brock S. P. και Harvey S. A., *Holy women of the syrian orient*, εκδ. University of California Press, Λος Άντζελες 1987.
- Broek R. van den, *Studies in Gnosticism and alexandrian Christianity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1996.
- Brouwer D. de., *Satan, EC*, Παρίσι 1948.
- Brown C. M. (επιμ.), *Engraved gems: survivals and revivals*, *SHA* 54, εκδ. National Gallery of Art, Ουάσινγκτον 1997.
- Brown K. R., *The gold breast chain from the early byzantine period in the Römisch-Germanisches Zentralmuseum*, Μάινζ 1984.
- Brown P., «The rise and function of the Holy Men», *JRS* 61, 1971, σ. 80.
- Brown P. (επιμ.), *Religion and society in the age of st. Augustine*, εκδ. Wipf and Stock, Λονδίνο 1972.
- Brown P., «Sorcery, demons and the rise of Christianity. From late antiquity into the middle ages», στο Brown 1972, σ. 119-46.
- Brown P., *The making of late antiquity*, εκδ. Harvard University Press, Μασαχουσέτη-Λονδίνο Καίμπριτζ 1978 (και στα ελληνικά, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, μτφρ. Θ. Νικολαΐδης, εκδ. Εστία, Αθήνα 2001)
- Brown P., *The cult of the saints, its rise and function in latin Christianity*, εκδ. The University of Chicago Press, Σικάγο 1982.
- Brown P., *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας*, μτφρ. Ε. Σταμπόγλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1998.
- Brown P., *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 2000.
- Brown P., *The body and society, men, women and sexual renunciation in early Christianity*, εκδ. Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2008.
- Brown P., *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 2012.
- Browning R., *The Emperor Julian*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 1975.
- Bruhn J. A., *Coins and costume in late antiquity*, εκδ. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, Ουάσινγκτον 1993.
- Bucheit V., «Homer bei Methodios von Olympos», *RhMPh*, XCIX, 1956, σ. 23-4.
- Budge W. E. A., *The gods of Egyptian*, εκδ. Dover Publications, Νέα Υόρκη 1969.
- Budge W. E. A., *Amulets and talismans*, εκδ. University Books, Νέα Υόρκη 1978α.
- Budge W. E. A., *Μαγεία στην αρχαία Αίγυπτο*, μτφρ. Α. Μανδάλη, εκδ. Οικονομίδη, Αθήνα 1978β.
- Bühl G., *Dumbarton Oaks-The Collections*, Ουάσινγκτον 2008.

- Burkert W., *Μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας*, μτφρ. Ε. Ματθαίου, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 1997.
- Burnes Th. και Eadie J. W. (επιμ.), *Urban centers and rural contexts in late antiquity*, εκδ. Michigan State University Press, Μίσιγκαν 2001.
- Burrus V., *Late ancient Christianity: a people's history of Christianity*, τ. 2, εκδ. Augsburg Fortress Publishers, Μινεάπολις 2005.
- Bury J. B., *History of the later roman empire: from the death of Theodosius to the death of Justinian*, τ. 1, εκδ. Dover Publications, Λονδίνο 2011.
- Bussagli M., *Rome: art and architecture*, εκδ. Verlag, Ρώμη 2007.
- Byzance: L'art byzantin dans les Collections Publiques Francais*, κατ. έκθεσης, Musée du Louvre, Παρίσι 1992.
- Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, κατ. έκθεσης (επιμ. Α. Bank), Αγία Πετρούπολη 1985.
- Byzantine women and their world*, κατ. έκθεσης (επιμ. I. Kalavrezou), εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν-Λονδίνο 2003.
- Byzantium, treasures of byzantine art and culture from British Collections*, κατ. έκθεσης (επιμ. D. Bucton), εκδ. British Museum Press, Λονδίνο 1994.
- Byzantium 330-1453*, κατ. έκθεσης (επιμ. R. Cormack και M. Vassilaki), εκδ. Royal Academy of Arts, Λονδίνο 2008.
- Byzanz, Das Licht aus dem Osten, Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. Bis 15. Jahrhundert*, κατ. έκθεσης (επιμ. L. Wamser και G. Zahlhaas), εκδ. Verlag, Μάινζ 2001, Πάντερμπον 2001.
- Byzanz, Pracht und Alltag*, κατ. έκθεσης, εκδ. Hirmer, Βόννη 2010.
- Cain A. και Lenski N., *The power of religion in late antiquity*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2009.
- Campbell A. (επιμ.), *Greek lyric, vol.II: Anacreon, anacreontea, choral lyric from Olympus to Alcman*, εκδ. The Loeb Classical Library, Λονδίνο 1988.
- Campbell S. D., *The Malcove Collection: a catalogue of the objects in the Lillian Malcove Collection of the University of Toronto*, Οντάριο 1985.
- Camber R., «A hoard of terracota amulets from the Holy Land», *Actes du XVe Congress International d'Études Byzantine*, 1976, τ. 2, Αθήνα 1981, σ. 99-106.
- Cameron Al., *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1976.
- Cameron Al., «The Virgin's Robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople», *Byzantion* XLIX, 1979, σ. 42-56.
- Cameron Al., *Procopius and the sixth-century*, εκδ. University of California Press, Λονδίνο 1985.
- Cameron Al., «The date and owners of the Esquiline treasure: the nature of the evidence», *AJA* 89, 1985, σ. 133-45.
- Cameron Al., *L'antiquité tardive*, Παρίσι 1992.
- Cameron Av., *Christianity and the rhetoric of empire. The development of christian discourse*, εκδ. University of California Press, Οξφόρδη 1991.
- Cameron Av., *The later roman empire*, εκδ. Harvard University Press, Λονδίνο 1993 (και στα ελληνικά, *Η ύστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία*, μτφρ. Ι. Κράλλη, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000).
- Cameron Av., *The mediterranean world in late antiquity, A.D. 395-600*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1994.
- Cameron Av., *Οι Βυζαντινοί*, μτφρ. Γ. Τζήμας, επιμ. Η. Γιαρένης, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2006.
- Carcopino J., *Daily life in ancient Rome*, Λονδίνο 1941.

- Carlà F., *Milan, Ravenna, Rome: some reflections on the cult of the saints and on civic politics in late antique Italy*, εκδ. Rivista di storia e letteratura religiosa, Τορίνο 2010.
- Carpenter E., *Παγανισμός και χριστιανική θρησκεία*, μτφρ. Μ. Ζαχαριάδου, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 2002.
- Cartlidge D. R. και Elliot K. J., *Art and the christian apocrypha*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2001.
- Casson L., *Το ταξίδι στον αρχαίο κόσμο*, μτφρ. Λ. Σταματιάδη, εκδ. MIET, Αθήνα 2003.
- Casson L. και Price M. (επιμ.), *Coins, culture, and history in the ancient world. Numismatic and other Studies in Honor of Bluma L. Trel*, Ντιτρόντ 1981.
- Cesnola L.P. di, *Cyprum, seine alten Stadte*, εκδ. Graber und Tempel, Γένοβα 1879.
- Chadwick H. (επιμ.), *Alexandrian Christianity*, Φυλαδέλφεια 1954.
- Chadwick, H. *The early Church*, εκδ. The Pelican History of the Church, τ.1, Λονδίνο 1990.
- Chadwick H., *Philo and the beginnings of christian thought*, στο Armstrong 1967.
- Chadwick H., *The role of the christian bishop in ancient society*, εκδ. Wipf and Stock, Μπέρκλεϊ, 1980.
- Chadwick H., *Heresy and orthodoxy in the early Church*, Λονδίνο 1991.
- Charleston R. J., «Wheel-engraving and cutting: some early equipment», *JGS* VI, 1964, σ. 83-100.
- Charles F., *A.D. 381: Heretics, pagans, and the dawn of the monotheistic state*, εκδ. Overlook Press, Νέα Υόρκη 2009.
- Chéhab M. H., «Fouilles de Tyr. Nécropole de Tyr, IV», *BMB* 36, 1986, σ. 182.
- Christian art in Romania, 3rd-6th centuries*, κατ. έκθεσης (επιμ. I. Barnea), Βουκουρέστι 1979.
- Christian M., *The amulet*, εκδ. CreateSpace Independent Publishing Platform, Σιάτλ 2009.
- Chuvin P., *Οι τελευταίοι εθνικοί, ένα χρονικό της ήττας του Παγανισμού*, μτφρ. Ο. Χειμωνίδου, επιμ. Γ. Αβραμίδης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2003.
- Cimok F., *Antioch mosaics*, εκδ. Milet Publishing, Λονδίνο 2004.
- Clarck G., *Women in late antiquity: pagan and christian lifestyles*, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 1993 (και στα ελληνικά, *Οι γυναίκες στην όψιμη αρχαιότητα*, μτφρ. Σ. Κομνηνός, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997)
- Clarck G., «Cosmic sympathy: nature as the expression of divine purpose» στο Shipley και Salmon 1996, σ. 310-29.
- Clarck G., *Body and gender, soul and reason in late antiquity*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2011.
- Clauss M., *The roman cult of Mithras: the God and his mysteries*, εκδ. Routledge, Βισμπάντεν 2001.
- Coche de la Ferté, *Collection Hélène Stathatos. Les objets byzantins et post-byzantins*, Λιμόζ 1957.
- Coche de la Ferté, *L'antiquité chrétienne au Musée du Louvre*, Παρίσι 1958.
- Conti R. *Il Tesoro: Museo del Duomo di Monza*, Μόντσα 1983.
- Cooper J. C., *Λεξικό παραδοσιακών συμβόλων*, μτφρ. Α. Τσάκαλης, εκδ. Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1992.
- Cooper K., *The Virgin and the bride: idealized womanhood in late antiquity*, εκδ. Harvard University Press, Βοστώνη 1999.
- Corby-Finney P., «Images on finger rings and early christian art», *DOP* 41, 1987, σ. 181-186.

- Cotter W., *Miracles in greco-roman antiquity*, εκδ. Routledge, Λονδίνο–Νέα Υόρκη 1999.
- Covacef Z. και Chera-Mărgineanu, «Geme din Museul de Istorie Natională si Archaeologie Constanta», *Pontica* X, 1997, σ. 191-202.
- Cox-Miller P., *The corporeal imaginaion signifying the Holy in late ancient Christianity*, εκδ. University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 2009.
- Cramer F. H., *Astrology in roman law and politics*, εκδ. Ares Publication, Φιλαδέλφεια 1954.
- Cribiore R., *The school of Libanius in late antique Antioch*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 2007.
- Crislip A. T., *From monastery to hospital: christian monasticism and the transformation of health care in late antiquity*, εκδ. University of Michigan Press, Μίσιγκαν 2005.
- Croke B. και Harries J., *Religions conflict in fourth-century Rome*, εκδ. Sydney University Press, Σύδνεϊ 1982.
- Cross F. L. και Livingstone E. A. (επιμ.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1974.
- Cumont F., «Études sur la magie greque, 1, V. ΑΚΕΦΑΛΙΟΣ ΘΕΟΣ», *BCH* 38, 1914, σ. 221-9.
- Cumont F., *After life in roman Paganism, lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, εκδ. Dover, Νέα Υόρκη 1922.
- Cumont F., *Mélanges Franz Cumont*, εκδ. Secrétariat de l' Institut, Βρυξέλλες 1936.
- Cumont F., *L' Égypte des astroloques*, εκδ. Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Βρυξέλλες 1937.
- Cumont F., *Resherches sur le symbolisme funérairedes Romains*, Παρίσι 1942.
- Cumont F., *Oriental religions in roman Paganism*, Νέα Υόρκη 1956.
- Cumont F., *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, εκδ. Evinity Publishing Inc., Νέα Υόρκη 1960.
- Cumont F., *The mysteries of Mithras*, Νέα Υόρκη 1965.
- Cunningham M., *Faith in the byzantine world*, Οξφόρδη 2002.
- Curbera J. B. και Jordan D. R., «A curse tablet from Pannonia Superior», *Tyche* 11, 1996, σ. 45-50.
- Dalgic O., *The late antiquity mosaics of Constantinople prior to the Great Palace*, Institute of Fine Arts, Νέα Υόρκη 2008.
- Dally O. και Ratte Ch. (επιμ.), *Archaeology and the cities in late antiquity*, εκδ. Kelsey Museum Publications, Μίσιγκαν 2011.
- Dally O., *Archeology and the cities of Asia Minor in late antiquity*, εκδ. Kelsey Museum Publications, Μίσιγκαν 2012.
- Dalton O. M., *Byzantine art and archaeology*, εκδ. Dover Publications, Οξφόρδη 1911.
- Dam R. van, *Saints and their miracles in late antiquity*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1993.
- Daniel R.W., «Some ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΑ», *ZPE* 25, 1977, σ. 145-54.
- Daniel R.W. και Maltomini F., «Supplementum Magicum», I., *PC*, XVII. 1, Κολωνία 1989, σ. 68.
- Danielou J. και Baker J. A. (επιμ.), *The theology of jewish Christianity. History of early christian doctrine before the Council of Nicaea*, τ. 1, εκδ. Darton, Longman and Todd, Λονδίνο 1964.
- Dannheimer H., *Die Prähistorische Staatssammlung*, Μόναχο 1980.

- Davidson G. R., *The minor objects, Corinth XII*, Πρίνστον-Νιου Τζέρσεϊ 1952.
- Davidson G., *A dictionary of angels*, Νέα Υόρκη 1967.
- Davis S., «The lion-headed Yaldabaoth», *JRH* 11, 1980-81, σ. 495-500.
- Davis S. J., *Coptic christology in practice: incarnation and divine participation in late antique and medieval Egypt*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2008.
- Davis S., «Pilgrimage and the cult of saint Thecla in late antique Egypt», στο Frankfurter 1998, σ. 303-39.
- Declerk J. H. (εκδ.), «Anonymus Dialogus cum Judaeis saeculi ut videtur sexti», *CCh*, Series Graeca, τ.30, Brepols-Turnhout 1994, I, σ. 10-11.
- Deichmann F. W., *Archeologia cristiana*, Ρώμη 1993.
- Delatte A., «Études sur la magie grecque, III. Amulettes mithriaques», *BCG* 37, 1913, σ. 5-95.
- Delatte A., «Ακέφαλος Θεός» στο *Études sur la magie grecque*, *BCH* 38, 1914, σ. 189-249.
- Delatte A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Λιέγη-Παρίσι 1936.
- Delatte A., «Une clochette magique antique, Académie royale de Belgique», *Bull. classe lettres et sciences morales et politiques*, 40, 1954, σ. 254-76.
- Delatte A. και Derchain Ph., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Παρίσι 1964.
- Delehaye H., *Les légendes grecques des saints militaires*, Παρίσι 1909.
- Delehaye H., *Les saints stylites*, Βρυξέλλες 1923.
- Delehaye H., *Les légendes hagiographiques*, Βρυξέλλες 1927.
- Delvoye Ch., *Βυζαντινή τέχνη*, τ. I-II, μτφρ. Μ. Παπαδάκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1983.
- Demian A., «Mithras and Christ: some iconographical similarities», *MS*, 2, σ. 507-17.
- Denzey N., *The bone gatherers: the lost worlds of early christian women*, εκδ. Beacon Press, Βοστώνη 2008.
- Deonna W., «Le groupe des trois Grâces nues et sa descendance», *RA*, I, 1930, σ. 274.
- Deonna W., *Le symbolisme de l'oeil*, Παρίσι 1965.
- Derchain Ph., «Intailles magiques du Musée de Numismatique d' Athènes», *Latomus* 27, σ. 177-93.
- Derichs W., *Heracles: Vorbild des Herrschers in der Antike*, Κολωνία 1950.
- Desjardins M., *Sin in Valentinianism*, εκδ. Scholars Press, Ατλάντα 1990.
- Devoto G. και Molayem A., *Archaeogemmologia. Pietre antiche. Glittica, magia e litoterapia*, Ρώμη 1991.
- Dickie M. W., «The Fathers of the Church and the evil eye» στο Maguire 1995, σ. 9-34.
- Dickie M. W., *Magic and magicians in the greco-roman world*, εκδ. Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2006.
- Die Welt von Byzanz. Europas Östliches Erbe*, κατ. έκθεσης (επιμ. H. L. von Wamser), εκδ. Theiss, Μόναχο 2004.
- Dieterich A., *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Λειψία 1891.
- Digeser E., Frakes R. M. και Stephens J. (επιμ.), *The rhetoric of power in late antiquity: religion and politics in Byzantium, Europe and the early Islamic world*, εκδ. Tauris Academic Studies, Νέα Υόρκη 2011.
- Dillon M. P. J., *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece*, Λονδίνο 1997.
- Dillon M. P. J., *The middle platonists*, εκδ. Cornell University Press, Ιθάκα 1977.
- Dimitrova A., «Magische Gemmen aus Thrakien und Mösien in der Römerzeit», *SNS*

- 8, 1975, σ. 121-29.
- Dimitrova-Milceva A., *Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia*, Σόφια 1980.
- Dodds E. R., «Theurgy and its relationship to Neoplatonism», *JRS* 37, σ. 55-69, Λονδίνο 1968.
- Dodds E. R., *The ancient concept of progress*, Οξφόρδη 1973.
- Dodds E. R., «Supernormal phenomena in classical antiquity», στο Dodds 1973, σ. 173-6.
- Dodds E. R., *Εθνικοί και χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας, από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*, μτφρ. Κ. Αντύπας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990.
- Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996.
- Dölger J., *Ichthys, das Fischsymbol in Frühchristlicher*, τ.Ι, ΙΙ, Φράμπουργκ 1910.
- Dölger J., *Antike und Christentum*, Μίνστερ 1929.
- Dölger J., «Anulus pronubus», *RAC* 5, 1936, σ. 188-200.
- Dornseiff F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*, εκδ. B. G. Teubner, Λειψία 1975.
- Dow S. και Upson F. S., «The foot of Sarapis», *Hesperia* 13, 1944, σ. 58-77.
- Downey G., *A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1961.
- Doxiadis E., *The mysterius Fayum portraits: faces from ancient Egypt*, Λονδίνο 1995.
- Drioton E., «Greco-roman gems and amulets with inscriptions found in Egypt», *ASAE* 45, 1947, σ. 53-98.
- DuQuette L. M., *The ankh: key of life*, εκδ. Weiser Books, Νέα Υόρκη 2007.
- Dulière W. L., «Protection permanente contre des animaux nuisibles assure par Apollonius de Tyane dans byzance et Antioche. Evolution de son mythe», *BZ* 63, 1970, σ.247-77.
- Dunbabin K. M. D. και Dickie M. W., «INVIDA RUMPANTUR PECTORA, the iconography of Phthonos-Invidia in graeco-roman art», *JAC* 1983, σ. 22.
- Durant J., *L'art byzantin*, Παρίσι 1999.
- Durant J. και Flussin B., *Byzance et les reliques du Christ*, Παρίσι 2004.
- Dzielska M., *Απολλώνιος ο Τυανεύς. Στον μύθο και στην ιστορία*, μτφρ. Γ. Κουσουνέλος, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2000.
- Edelstein L., «Greek medicine in its relation to religion and magic», *AM* 1967, σ. 217-46.
- Edelstein L., *Ο στωικός φιλόσοφος, Το αληθινό νόημα του Στωικισμού*, μτφρ. Ρ. Μπέρκνερ, επιμ. Γ. Καραμανώλης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002.
- Edwards M., *Christians, gnostics and philosophers in late antiquity*, εκδ. Ashgate Variorum, Οξφόρδη 2012.
- Effenberg A., *Frühchristliche Kunst und Kultur*, Λειψία 1986.
- Ehnmark E., *Anthropomorphism and miracle*, εκδ. Almqvist and Wiksells, Ουψάλα 1939.
- Ehrman B., *After the New Testament: a reader in early Christianity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1998.
- Ehrman B., *Χαμένες μορφές του Χριστιανισμού*, μτφρ. Π. Τριαδά, εκ. Ενάλιος, Αθήνα 2008.
- Eichler F. και Kris E., *Die Kameen des Kunsthistorischen Museum*, Βιέννη 1927.
- Eisman M. M., «Are eyes apotropaic?», *AJA* 76, 1972, σ.210.
- Eitrem S., «Die Magischen Gemmen und ihre Veihe», *SO* 19, 1939, σ. 57-85.
- Eliade M., *Εικόνες και σύμβολα, δοκίμια στον μαγικό-θρησκευτικό συμβολισμό*, μτφρ.

- A. Νίκας, εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 1994.
- Eliade M., *Κόσμος και Ιστορία, ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, μτφρ. Σ. Ψάλτου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.
- Eliade M., *Το Ιερό και το Βέβηλο*, μτφρ. Ν. Δεληβοριάς, εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 2002.
- Elm S., *“Virgins of God”. The making of asceticism in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2004.
- Elsner J., *Roman eyes: visuality and subjectivity in art and text*, Πρίνστον 2007.
- Elsner J. και Rutherford I., *Pilgrimage in graeco-roman and early christian antiquity, seeing the Gods*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2007.
- Elworthy F. T., *The evil eye, an account of this ancient and widespread superstition*, εκδ. J. Murray, Λονδίνο 1895.
- Engemann J., «Fisch, Fischer, Fischfang», *RAC* 7, 1969, σ. 959-1097.
- Engemann J., «Zur Verbreitung Magischer Übelabwehr in der Nichtchristlichen und Christlichen Spätantike», *JAC* 18, 1975, σ. 22-48.
- Entwistle Ch. (επιμ.), *Through a glass brightly: studies in byzantine and medieval art and archaeology, presented to David Buckton*, Λονδίνο 2003.
- Entwistle Ch. (επιμ.), *Gems of Heaven: recent research on engraved gemstones in late antiquity, C. A.D. 200-600*, εκδ. The British Museum Press, Λονδίνο 2011.
- Ericsson K., «The Cross on steps and the silver hexagram», *JÖBG* 17, 1968, σ. 149-164.
- Evans J. A. S., *Η εποχή του Ιουστινιανού*, μτφρ. Β. Κουρής, Αθήνα 1999.
- Evers A., *Church, cities, and people: a study of the plebs in the Church and cities of roman Africa in late antiquity*, εκδ. Peeters Publishers, Λονδίνο 2010.
- Evslin B., *Gods, demigods and demons: a handbook of greek mythology*, εκδ. I. B. Tauris, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 2006.
- Faraone Ch., «Aphrodites KESTOS and the apples for Atalanta: aphrodisiacs in early greek myth and ritual», *Phoenix* 44, 1990, σ. 224-43.
- Faraone Ch. και Obbink D. (επιμ.), *Magika Hiera, ancient greek magic and religion*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1991.
- Faraone Ch., «The agonistic context of early greek binding spells», στο Faraone και Obbink 1991, σ. 6-10.
- Faraone Ch., «New light on ancient greek exorcisms of the wandering womb», *ZPE* 144, 2003, σ. 189-97.
- Faraone Ch., *Αρχαία ελληνική ερωτική μαγεία*, μτφρ. Μ. Παπαθωμόπουλος, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2004.
- Farnell L. R., *Greek hero cults and ideas of immortality*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1921.
- Fergen G. B., *Medicine and health care in early Christianity*, εκδ. Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2009.
- Ferguson E., *Demonology of the early christian world*, Νέα Υόρκη 1984.
- Ferguson E. (εκδ.), *Encyclopedia of early Christianity*, εκδ. Garland Publishing Inc., Νέα Υόρκη 1990.
- Ferguson E., *Backgrounds of early Christianity*, εκδ. Wm. B. Eerdmans Publishing, Νέα Υόρκη 2003.
- Ferguson G., *Signs and symbol in christian art*, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1955.
- Ferrua A., Inglis I. και Nardini B. (επιμ.), *The unkown catacomb: a unique discovery of early christian art*, εκδ. Geddes and Grosset, Λονδίνο 1990.
- Festugière A. J., «L’ astrologie et les sciences occultes» στο Festugière 1944, τ. I.
- Festugière A. J., *La révélation d’ Hermès Trismégiste*, I– IV, Παρίσι 1944-54 (επανέκδοση 1983).

- Festugière A-J, *Personal religion among the Greeks*, Μπέρκλεϊ 1954.
- Festugière A-J, *Ο Επίκουρος και οι θεοί του*, μτφρ. Ρ. Μπέρκνερ, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 1999.
- Feuillet M., *Λεξικό χριστιανικών συμβόλων*, μτφρ. Α. Λάππα, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2007.
- Fine S., *Art and Judaism in the greco-roman world: toward a new jewish archaeology*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2010.
- Finney P. C., *The Invisible God: the earliest christians on art*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1994.
- Finney P. C., «Abraham and Isaac iconography on late antique amulets and seals», *JAC* 38, 1995, σ. 140-166.
- Fiocchi N. V., Bisconti F. N. και Mazzoleni D. (επιμ.), *Les catacombes chrétiennes de Rome*, Turnhout 2000.
- Fisher G., *Between empires: Arabs, Romans, and Sassanians in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 2011.
- Flint V., Gordon R., Luck G. και Ogden D. (επιμ.), *Witchcraft and magic in Europe, ancient Greece and Rome*, εκδ. Continuum International Publishing Group, Λονδίνο 1999.
- Flood G. και Shushan G., *Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism and near-death experience*, εκδ. Continuum International Publishing, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 2009.
- Focillon H., *Η ζωή των μορφών*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1982.
- Folger D., *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 2002.
- Forbes B. A., *Catalogue of engraved gems in the Art Museum Princeton University*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1978.
- Foskolou V., «Glass medallions with religious themes in the byzantine Collection at the Benaki Museum: a contribution to the study of pilgrim tokens in late middle ages», περ. *Μουσείο Μπενάκη* 4, 2000, σ. 51-73.
- Foss C., *Ephesus after antiquity: a late antique, byzantine and turkish city*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2010.
- Fossum J., *The name of God and the angel of Lord*, Τύμπιγκεν 1985.
- Fowden G., «The pagan Holy Man in late antique society», *JHS* 102, 1982, σ. 33-59.
- Fowden G., *Empire to commonwealth: consequences of monotheism in late antiquity*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον-Νιου Τζέρσεϊ 1993.
- Fowden G., *Ο Αιγύπτιος Ερμής, πράξη και σκέψη στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφρ. Γ. Κουσούνελος, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2002.
- Fowden G., *Qusayr 'Amra: art and the Umayyad elite in late antique Syria*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 2004.
- Frakes R. M., *Compiling the collatio legum mosaïcorum et romanarum in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2012.
- Frampton M., *Life sciences in late antiquity and the middle ages*, εκδ. University of Chicago, Σικάγο 2010.
- Frank G., *The memory of eyes: pilgrims to living saints in christian late antiquity*, Μπέρκλεϊ 2000.
- Frankfurter D. (επιμ.), *Religions in the graeco-roman world*, τ.134, εκδ. Brill, Λέιντεν-Βοστώνη-Κολωνία 1998.
- Frankfurter D., *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, τ.134, εκδ. Brill,

- Λέιντεν–Βοστώνη–Κολωνία 1998.
- Frankfurter D., *Religion in roman Egypt*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1998.
- Frankfurter D., «Amuletic invocations of Christ for health and fortune» στο Valantasis 2000, σ. 340-3.
- Francis D. F. και Smutko P., *Faith and transformation: votive offerings and amulets from the Alexander Girard Collection*, εκδ. Museum of New Mexico Press, Νέο Μεξικό 2007.
- Frantz A., *The Athenian Agora XXIV: late antiquity, A. D. 267-700*, εκδ. Oxbow Books, Οξφόρδη–Κονέκτικατ 1988.
- Frazer J. G., *Folklore in the Old Testament*, εκδ. Kessinger Publishing, Λονδίνο 1919.
- Frazer J. G., *Ο χρυσός κλώνος, μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, τ.1-5, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1990-98.
- Frazer P. M., *Ptolemaic Alexandria*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1972.
- Freeman Ch., *A new history of early Christianity*, εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν 2009.
- Freeman Ch., *A. D.: Heretics, pagans, and the down of the monotheistic state*, εκδ. Overlook TP, Λονδίνο 2010.
- Frend W. H. C., *Martyrdom and persecution in the early Church*, εκδ. Doubleday, Νέα Υόρκη 1967.
- Frend W. H. C., *The rise of Christianity*, εκδ. Fortress Press, Φιλαδέλφεια 1984.
- Freud S., *Τοτέμ και ταμπού*, μτφρ. Στ. Φερεντίνος, Αθήνα 1978.
- Friesenhann P., *Hellenistische Wort-Zahlenmystik in Neuen Testament*, Άμστερνταμ 1970.
- Fuente H. de la, *New perspectives on late antiquity*, εκδ. Cambridge Scholars Publishing, Κάιμπριτζ 2011.
- Fulgum M. M., «Coins used as amulets in late antiquity», στο Asirvatham, Pache και Watrous 2001, σ. 142.
- Furtwängler A., *Die Antiken Gemmen*, τ. I-III, Λειψία–Βερολίνο 1900.
- Gabra G., *The treasures of coptic art in the Coptic Museum and churches of old Cairo*, εκδ. AUC Press, Κάιρο 2007.
- Gaillard P., «Les amulettes gynécologiques dans les texts latins médicaux de l'antiquité» στο Deroux 1998, σ. 70-84.
- Galavaris G., *Bread and the liturgy. The symbolism of early christian and byzantine bread stamps*, εκδ. The University of Wisconsin Press, Λονδίνο–Μάντισον–Μίλγουόκι 1970.
- Galavaris G., «The power of the foot. The foot as talisman», στο *Εξορκίζοντας το Κακό* 2006, σ. 41-52.
- Ganina O., *The Kiev Museum of Historic Treasures*, Κίεβο 1974.
- Garrucci R., *Vetri ornate di figure in oro*, Ρώμη 1858.
- Gassiot-Talabot G., *Roman and early christian painting*, Νέα Υόρκη 1965.
- Gaster M., «2000 years of a charm against the child-stealing witch», *Folklore* XI, 1900, σ. 129-62.
- Gelzer Th., Lurje M. και Schäublin, *Lamella Bernensis. Ein spätantikes Goldamulett mit christlichem Exorzismus und verwandte Texte*, εκδ. B. G. Teubner, Στουτγάρδη–Λειψία 1999.
- Georgoula E. (επιμ.), *Greek jewellery: from the Benaki Museum Collections*, Αθήνα 1999.
- Gerke F., «Die Anfänge der Christlichen Plastik», *Forchung und Fortschritt* 12, 1936, σ. 441.

- Germont Ph., *The symbolic world of egyptian amulets*, εκδ. 5 Continents, Μίσιγκαν 2005.
- Gerson L. P. (επιμ.), *The Cambridge history of philosophy in late antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2010.
- Gesztelyi T., *Antike Gemmen im Ungarischen National Museum*, Βουδαπέστη 2000.
- Gibbon E., *The history of the decline and fall of the roman empire*, (επιμ. επανέκδοσης D. Womersley), τ. 3, εκδ. Penguin Books, Λονδίνο 1994.
- Gilhus I.S., *Animals, gods and humans, changing attitudes to animals in greek, roman and early christian ideas*, εκδ. Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2006.
- Giorgi R., *Angels and demons in art*, εκδ. J. P. Getty Museum, Καλιφόρνια 2005.
- Gitler H., «Four magical and christian amulets», *LA* 40, 1990, σ. 365-74.
- Godwin J., *Μυστηριακές θρησκευτικές του αρχαίου κόσμου*, μτφρ. Π. Χιωτέλλης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984.
- Goetz H. W., Jarnut J. και Pohl W. (επιμ.), *Regna and gentes: the relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the roman world*, εκδ. Brill, Λέιντεν-Βοστώνη 2003.
- Goldman B., *Sacred portal: a primary symbol in ancient judaic art*, Ντιτρόιτ 1966.
- González-Wippler M., *The complete book of amulets and talismans*, εκδ. Llewellyn Publications, Μινεσότα 2007.
- Goodenough E., «Catacomb art» *JBL*, 81, 1962, σ. 113-142.
- Goodenough E., *Jewish symbols in the graeco-roman period*, τ. 13, εκδ. Pantheon, Νέα Υόρκη 1953-68.
- Gourevitch D., «Women who suffer from a man's disease: the example of *satyriasis* and the debate on affections specific to the sex», στο Hawley και Levick 1995, σ. 148-166.
- Grabar A., *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, τ. I, Παρίσι 1946.
- Grabar A., *Les ampoules de terre sainte (Monza-Bobbio)*, Παρίσι 1958.
- Grabar A., «Un reliquaire provenant d' Isaurie», *CA* 13, 1962, σ. 49-59.
- Grabar A., «Un reliquaire provenant de Thrace», *CA* 14, 1964, σ. 59-65.
- Grabar A., *The beginnings of christian art*, εκδ. Thames and Hudson, Λονδίνο 1967.
- Grabar A., *L'art de la fin de l'antiquité et de moyen age*, τ. 3, Παρίσι 1968.
- Graf F., *Η μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, μτφρ. Γ. Μυλωνόπουλος, επιμ. Α. Χανιώτης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2004.
- Graf F., «Prayer in magical and religious ritual» στο Faraone και Obbink 1991, σ. 188-213.
- Graf F., *Εισαγωγή στη μελέτη της ελληνικής μυθολογίας*, επιμ. Α. Χανιώτης, μτφρ. Α. Λέλλου, εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2011.
- Gramatopol M., «Les pierres gravées du Cabinet Numismatique de l'Académie Roumaine», *Latomus* 138, 1974.
- Grant R. M., *Gnosticism and early Christianity*, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1959.
- Grant R. M., *Early christians and animals*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1999.
- Green B., *Christianity in ancient Rome: the first three centuries*, εκδ. T&T Clark, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1953.
- Greenbaum D. G. (επιμ.-μτφρ.), *Late classical astrology: Paulus Alexandrinus and Olympiodorus, with scholia from later commentators*, εκδ. Arhat Publications, Λας Βέγκας 2001.
- Greenfield R. P. H., *Traditions of belief in late byzantine demonology*, Άμστερνταμ 1988.
- Greenfield R. P. H., «Saint Sisinnios, the archangel Michael and the female demon

- Gylou: the typology of the greek literary stories», *Βυζαντινά*, τ.15, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 69-72.
- Grierson Ph., «The Kyrenia girdle of byzantine medallions and solidi», *NCh*, σειρά VI, τ. XV, 1955, σ. 55-70.
- Grig L. *Making martyrs in late antiquity*, εκδ. Duckworth, Λίβερπουλ 2004.
- Grig L. και Kelly G. (επιμ.), *Two Romes. Rome and Constantinople in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2012.
- Griggs C. W., *Early egyptian Christianity: from its origins to 451 C.E.*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1990.
- Grimal P., *Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία*, μτφρ. Δ. Χορόσκελης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2004.
- Grumel V., «Isopsephies de SPA», *OChP* 13, 1947, σ. 512-20.
- Guaitoli M. T., *Rome: history and treasures of an ancient civilization*, εκδ. White Star Publishers, Τορίνο 2006.
- Guillou A., *Ο βυζαντινός πολιτισμός*, μτφρ. P. Odorico και Σ. Τσοχανταρίδου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
- Guiraud H., *Intailles et camées de l' époque romaine en Gaule*, Παρίσι 1988.
- Gutmann J., «Noah's Raven in early christian and byzantine art», *CA* 26, 1977, σ. 63-71.
- Gwynn D. M. και Bangert S. (επιμ.), *Religious diversity in late antiquity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2010.
- Haas Ch., *Alexandria in late antiquity. Topography and social conflict*, εκδ. Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη -Λονδίνο 1997.
- Hadzidakis M., «Un anneau byzantin du Musée Benaki», *BNJ* 18, 1944, σ. 174-206.
- Hägg R., «Ancient greek hero cult» στο *Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Στοκχόλμη 1999.
- Hahn J., Emmel S. και Gotter U. (επιμ.), *From Temple to Church: destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2008.
- Hall L. J., *Roman Berytus: Beirut in late antiquity*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2004.
- Halsberghe G. H., *The cult of Sol Invictus*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1972.
- Hamburger A., «Gems from Caesarea Maritima», *Atiquot* 8, 1968, σ. 1-37.
- Hanfmann G. M. A., «The continuity of classical art: culture, myth, and faith» στο *Age of Spirituality* 1977, σ. 75-99.
- Hannestad N., *Tradition in late antique sculpture*, Κοπεγχάγη 1994.
- Hardy E. R., *Christian Egypt. Church and people*, Νέα Υόρκη 1952.
- Harper K., *Slavery in the late roman world ad 275-425*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2011.
- Harvey S. και Hunter D., *The Oxford handbook of early christian studies*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2008.
- Hawley R. και Levick B. (επιμ.), *Women in antiquity: new assessments*, Λονδίνο 1995.
- Head T., *Hagiography and the cult of saints*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2005.
- Hegedus T., *Early Christianity and ancient astrology*, εκδ. Peter Lang Publishing, Patristic Studies, Νέα Υόρκη 2007.
- Hellerman J. H., *The ancient Church as family*, εκδ. Fortress Press, Μινεάπολις 2001.
- Hening M., *The Lewis Collection of engraved gemstones in Corpus Christi College*, Cambridge, BAR Suppl. Series 1, Οξφόρδη 1975.

- Hening M., *A corpus of roman engraved gemstones from British sites*, εκδ. BAR, Οξφόρδη 1978.
- Hening M. και Whiting M., *Engraved gems from Gadara in Jordan*, Οξφόρδη 1987.
- Hening M., *The Content family Collection of ancient cameos*, εκδ. Oxford and Houlton, Οξφόρδη 1990.
- Henkel F., *Die Römischen Fingerringe der Rheinlande*, εκδ. Druck und Verlag von Georg Riemer, Βερολίνο 1913.
- Heintz F., «A greek silver phylactery in the MacDaniel Collection», *ZPE* 112, 1996, σ. 295-300.
- Heintz F., «Circus curses and their archaeological contexts», *JRA* 11, 1998, σ. 337-42.
- Héron de Villefosse A., «Tablette magique de Beyrouth conservée au Musée du Louvre», *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur Le Marquis Melchior de Vogue*, Παρίσι 1909, σ. 287-95.
- Herrin J., *Γυναίκες στην πορφύρα, ηγεμόνες του μεσαιωνικού Βυζαντίου*, μτφρ. Α. Εμμανουήλ, εκδ. Ωκεανίδα, Αθήνα 2002.
- Herrin J., *Τι είναι το Βυζάντιο*, μτφρ. Χ. Σαμαρά, εκδ. Ωκεανίδα, Αθήνα 2008.
- Hildburg W.L., «Cowrie-shells as amulets in Europe», *Folklore*, 1942-43, σ. 53-4.
- Himmelfmann N., *Über Hirten-Genre in der antiken Kunst*, εκδ. Westdeutscher Verlag, Οπλάντεν 1980.
- Hoffman E. R., *Late antique and medieval art of the Mediterranean*, εκδ. Blackwell, Οξφόρδη 2007.
- Hohlfelder R. L., *City, town and countryside in the early byzantine era*, εκδ. Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1982.
- Holscher T., *The language of roman images: art as a sematic system in the roman world*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2004.
- Hopfner Th., «Ein neues Thumokatochon: Über die sontigen Thumokatocha, Katochoi, Hypotaktika, und Phimotika der griechischen Zauberpapyri in ihrem Verhältnis zu den Fluchtafeln», *AO* 10, 1938, σ. 128-48.
- Hopfner Th., *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, τ. I-II .2, Άμστερνταμ 1974-1990.
- Hopkins K., *A world full of gods: pagans, jews and christians in the roman empire*, Λονδίνο 1999.
- Horníčková K., «The power of the word and the power of the image», *Byzantinoslavica*, τ. LIX, 1998, σ. 239-246.
- Hornum M. B., *Nemesis, the roman state, and the games*, εκδ. Brill, Λέιντεν 1993.
- Howard-Johnston J. και Hayward P. A., (επιμ.), *The cult of saints in late antiquity and the early middle ages, essays on the contribution of Peter Brown*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2004.
- Hübner W., «Das Horoskop des Christen», *VCh* 29, 1975, σ. 120-37.
- Hulm F. E., *History principles and practice of symbolism in christian art*, εκδ. Kessinger Publishing, Μοντάνα 2003.
- Hund E. D., *Holy Land pilgrimage in the later roman empire, A.D. 312-460*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 1982.
- Hund H., *Clothed in the body: asceticism, the body and the spiritual in the late antique era*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2012.
- Instone S., *Greek personal religion: a reader*, εκδ. Aris and Phillips, Οξφόρδη 2009.
- Jackson H. M., «The lion becomes man. The gnostic leontomorphic creator and the platonic tradition», *SBLDS* 81, 1985.

- Janowitz N., *Magic in the roman world, Pagans, Jews and Christians*, εκδ. Routledge, Λονδίνο–Νέα Υόρκη 2001.
- Janowitz N., *Icons of power, ritual practices in late antiquity*, Πενσυλβάνια 2002.
- Jaś E., *Imperial Rome and christian triumph: the art of the roman empire, ad 100-450*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1998.
- Jáuregui M. H. de, *Orphism and Christianity in late antiquity*, εκδ. Walter de Gruyter, Βερολίνο–Νέα Υόρκη 2010.
- Jensen R. M., *Face to face, portraits of the divine in early Christianity*, εκδ. Fortress Press, Μινεάπολις 1989.
- Jensen R. M., *Understanding early christian art*, εκδ. Routledge, Λονδίνο–Νέα Υόρκη 2000.
- Jonas H., *Gnosis und Spätantiker Geist*, τ. 1, Γκότιγκεν 1964.
- Jordan D. R., «A new reading of a phylactery from Beirut», *ZPE* 88, 1991, σ. 61-9.
- Jordan D. R., «Inscribed lead tablets from the games in the sanctuary of Poseidon», *Hesperia* 63, 1994, σ. 111-26.
- Jordan D. R., «Notes from Carthage», *ZPE* 111, 1996, σ. 115-24.
- Jordan D. R. και Kotansky R., «Two phylacteries from Xanthos», *RA* 1996, σ. 161-74.
- Jordan D. R., Montgomery H. και Thomassen E. (εκδ.), *The world of ancient magic, στο Papers from the first international Samson Eitrem seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 Μαΐου 1977*, Μπέργκεν 1999.
- Jordan D. R., «Το τρισάθλιο θέμα της ελληνικής μαγείας», *Αρχαιολογία* 70, Αθήνα 1999, σ. 8-11.
- Kagan D., *Decline and fall of the roman empire*, εκδ. Heath, Βοστώνη 1962.
- Kambanis P., «Amuleti apotropaici», στο *L' approcio all' uomo bizantino* 2002α, σ. 17-21.
- Kambanis P., *7000 years of greek Art. The G. Tsolozidis Collection*, Θεσσαλονίκη 2002β.
- Kambanis P., «Christians against the forces of evil», στο *Εξορκίζοντας το Κακό* 2006, σ. 11-30.
- Kambitsis S., «Une nouvelle tablette magique d' Égypte», *BIFAO* 76, Κάιρο 1976, σ. 213-23.
- Kantorowicz E. H., «On the gold marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks Collection», *DOP* 14, 1960, σ. 3-16.
- Kazdan A., «Holy and unholy miracle workers» στο Maguire 1995, σ. 73-82.
- Kee H. C., *Medicine, miracle and magic in New Testament times*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1986.
- Kennedy K., *Letters and numbers as christian symbols*, εκδ. Kessinger Publishing, Μοντάνα 2005.
- Kerényi K., *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ. Δ. Σταθόπουλος, εκδ. Εστία, Αθήνα 1966.
- Kerényi K., *Hermes guide of souls*, Γούντστοκ 1976.
- King C.W., *The gnostics and their remains*, εκδ. David Nutt, Λονδίνο 1887 (ανατύπωση 1990).
- King C.W., *Gnostic symbols and legents explained*, εκδ. Kessinger Publishing, Μοντάνα 2005.
- King K., *Τι είναι Γνωστικισμός;*, μτφρ. Μ. Σταυροπούλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2010.
- Kitzinger E., «The cult of images before iconoclasm», *DOP* 8, 1954, σ. 85-150.
- Kitzinger E., *Η βυζαντινή τέχνη εν τω γενέσθαι*, μτφρ. Σ. Παπαδάκη-Ökland, εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2004.

- Klauck H. J., *The religious context of early Christianity: a guide to graeco-roman religions*, εκδ. T&T Clark, Εδιμβούργο 2000.
- Klein H. A., «Sacred things and holy bodies: collecting relics from late antiquity to the early renaissance» στο *Treasure of Heaven* 2011, σ. 55-68.
- Klingshirn W. E. και Vessey M. (επιμ.), *The limits of ancient Christianity: essays on late antiquity thought and culture in Honor of R. A. Marcus*, εκδ. University of Michigan Press, Μίσιγκαν 1999.
- Knapp J., *Christian symbols and how to use them*, εκδ. The Bruce Publishing Company, Καλιφόρνια 1935.
- Koortbojian M., *Myth, meaning and memory on roman sarcophagi*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 1993.
- Kousoulas D. G., *The life and times of Constantine the Great: the first christian Emperor*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1997.
- Kousoulis P., «Ancient egyptian demonology: studies on the boundaries between the divine and the demonic in egyptian magic», *OLA* 175, Λουβέν 2010.
- Kotansky R., «Two amulets in the Getty Museum: A gold amulet for Aurelia's epilepsy and an inscribed magical stone for fever, chills, and headache», *JPGMJ* 8, 1980, σ. 181-87.
- Kotansky R., «A silver phylactery for pain», *JPGMJ* 11, 1983, σ. 169-78.
- Kotansky R., «An inscribed copper amulet from Evron», *Atiqot* 20, 1991, σ. 81-8.
- Kotansky R., *Greek magical amulets: the inscribed gold, silver, copper, and bronze lamellae, part I, published texts of known provenance*, PC, τ. XXII/1, 1994.
- Kotansky R., «Θωβαρραβαν= the deposit is God», *HThR* 87, 1994, σ. 367-69.
- Kotansky R., «Incantations and prayers for salvation on inscribed greek amulets», στο Faraone και Obbink 1991, σ. 111.
- Kotansky R., «Greek exorcistic amulets» στο Meyer και Mirecki 1995, σ. 243-77.
- Kotansky R., «An early christian gold lamella for headache» στο Meyer και Mirecki 2001, σ. 41-2.
- Kötting B., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Ρέζενμπεργκ 1950.
- Kötting B., «Dextrarum iunctio», *RAC* 3, 1957, σ. 883.
- Kraus P., «Jābir ibn Hayyan. Contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam II: Jabir et la science grecque», *Mémoires présentés a l'Institut d'Egypte* 45, Κάιρο 1942, σ. 273-78.
- Krueger D., «The religion of relics in late antiquity and Byzantium» στο *Treasure of Heaven* 2011, σ. 5-18.
- Krug A., *Αρχαία ιατρική, επιστημονική και θρησκευτική ιατρική στην αρχαιότητα*, μτφρ. Ε. Μανακίδου και Θ. Σαρτζής, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997.
- Krug A., *Antike Gemmen im Römischen-Germanischen Museum Köln*, εκδ. Ph. von Zabern, Κολωνία 1980.
- Kühnel G., *Wall painting in the latin kingdom of Jerusalem*, εκδ. Gebr. Mann, Βερολίνο 1988, πίν.13, εκ.21.
- Kunz G. F., *The curious lore of precious stones*, εκδ. Dover Publications, Λονδίνο 1971.
- Lacarrière J., *Οι γνωστικοί*, εκδ. Χατζηνικολής, Αθήνα 1994.
- Lacarrière J., *Στα άδυστα των μύθων, ακολουθώντας τους θεούς*, μτφρ. Τ. Παναγιώτου, εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 2004.
- Lancelotti M. G., «ΣΕΜΕΣ(Ε)ΙΑΑΜ: una messa a punto», *ZPE* 132, 2000, σ. 248-54.
- Lancon B., *Rome in late antiquity*, εκδ. Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2000.

- Lane Fox R., *Pagans and christians in the mediterranean world from the second century A.D. to the conversion of Constantine*, εκδ. Penguin Books, Λονδίνο 1986.
- Lang A. A. και Seldy D., *Επικούρεια ηθική φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Ζωγραφίδης, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2012.
- L' approcio all' uomo bizantino attraverso l' occhio di un collezionista*, κατ. έκθεσης, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantii di Venezia, Museo della cultura Bizantina di Salonico, Αθήνα 2002.
- L' art copte en Égypte*, κατ. έκθεσης (επιμ. Bénazeth D.), Institut du Monde Arabe, Παρίσι 2000.
- Lavan L. και Bowden W. (επιμ.), *Theory and practice in late antique archeology*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2003.
- Lavan L., Özgenel L. και Sarantis A. (επιμ.), *Housing in late antiquity. From palaces to shops*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2007.
- Lavan L., Swift E. και Putzeys T. (επιμ.), *Objects in contex, objects in use*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2008.
- Lavan L. και Mulryan M. (επιμ.), *The archeology of late antique Paganism*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2011
- Lawrence M. «Three pagan themes in christian art» στο Meiss 1961, σ. 323-34.
- Lee A. D., *War in late antiquity. A social history*, εκδ. Blackwell Publishing, Οξφόρδη 2007.
- Leemans J., *Martyrdrom and persecution in late antique Ghristianity*, εκδ. Peters Publishers, Λονδίνο 2010.
- Leclercq H., «Amulettes», *DACL* 1, 1931-53, σ. 1784-860.
- Lenzman I., *Οι ρίζες του Χριστιανισμού*, μτφρ. Φ. Φωτίου, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2001.
- Levi D., «The evil eye and the lucky hunchback», *Antioch on the Orontes III, The Excavations 1937-39, Πρίνστον 1941*, σ. 220-32.
- Liebschuetz W., «The use of pagan mythology in the christian empire with particular reference to the *Dionysiaca* of Nonnus» στο Allen και Jeffreys 1996, σ. 75-91.
- Liebschuetz W., *Decline and channge in late antiquity: religion, barbarians and their historiography*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2006.
- Lieu J., «An early byzantine formula for the renunciation of Manichaeism. The *capita VII contra Manichaeos* of Zacharias of Mitylene», *JACH* 26, 1983, σ. 152-74.
- Lieu J., Norh J. και Rajak T. (επιμ.), *The jews among pagans and christians*, Νέα Υόρκη- Λονδίνο 1992.
- Lieu S. N. C. και Montserrat D., *From Constantine to Julian: pagan and byzantine views: a sourche history*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1996.
- Lim R., *Public disputation, power, and social order in late antiquity*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 1995.
- Linant de Bellefonde P. (επιμ.), «Agathos Daimon. Mythes et cultes. Études d' iconographie en l' honneur de Lilly Kahil», *BCH Suppl.*, Παρίσι 2000.
- Linner St., *Ιστορία του βυζαντινού πολιτισμού*, μτφρ. Ζ. Ψάλτης, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα 1999.
- Littlewood A.R., «The symbolism of the apple in byzantine literature», *JÖB* 23, 1974, σ. 33-59.
- Llewellyn S. R., *New documents illustrating early Christianity*, τ. 8, Grand Rapids and Cambridge, Κάιμπριτζ 1977.
- Lowrie W., *Art in the early Church*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1947.

- Luck G., *Η μαγεία στον ελληνικό και το ρωμαϊκό κόσμο*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1996.
- Luz M., *Cosmic Sympathy: the teachings of Posidonius*, εκδ. Berkeley Hills Books, Καλιφόρνια 2007.
- Maaskant - Kleibrink M., *Catalogue of the engraved gems in the Royal Coin Cabinet the Hague*, εκδ. University of California Press, Βισμπάντεν 1978.
- MacCormack, S. G., *Art and ceremony in late antiquity*, εκδ. University of California Press, Μπέρκλεϊ – Λος Άντζελες 1981.
- Macgregor-Mathers S. L., *The key of Solomon the King*, Νέα Υόρκη 1976.
- MacLean U., *Magical medicine*, εκδ. Penguin Books, Λονδίνο 1974.
- MacLeod M. και Mees B., *Runic amulets and magic objects*, εκδ. Boydell Press, Λονδίνο 2006.
- MacMullen R., *Christianizing the roman empire A.D. 100-400*, εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν 1984.
- MacMullen R., *Corruption and the decline of Rome*, εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν 1988.
- MacMullen R., *Changes in the roman empire. Changes in the ordinary*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1990.
- MacMullen R., *Christianity and Paganism in the fourth to eighth centuries*, εκδ. Yale University Press, Λονδίνο – Νιού Χέιβεν 1997.
- MacMullen R., *The second Church: popular Christianity A. D. 200-400*, εκδ. Society of Biblical Literature, Ατλάντα 2009.
- Maguire-Dauterman E., Maguire H. και Duncan Flowers M., *Art and holy powers in the early christian house*, εκδ. University of Illinois, Σικάγο 1989.
- Maguire-Dauterman E. και Maguire H., *Other icons: art and power in byzantine secular culture*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον-Οξφόρδη 2007.
- Maguire H., *Earth and Ocean: the terrestrial world in early byzantine art*, εκδ. University Park, Πενσυλβάνια-Λονδίνο 1987.
- Maguire H., «Garments pleasing to God: the significance of domestic textile designs in the early byzantine period», *DOP* 44, 1990, σ. 215-24.
- Maguire H., «Magic and the christian image» στο Maguire 1995, σ. 51-71.
- Maguire H., *Byzantine magic*, εκδ. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Ουάσινγκτον 1995.
- Maguire H., *The icons of their bodies: saints and their images in Byzantium*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1996.
- Maguire H., «Η ιδιωτική λατρεία της Παναγίας» στο *Μήτηρ Θεού* 2000, σ. 279-89.
- Majeska G., «St. Sophia: the relics», *DOP* 27, 1973, σ. 71-87.
- Majeska G., «A medallion of the prophet Daniel in the Dumbarton Oaks Collection», *DOP* 28, 1974, σ. 361-66.
- Maloney C., *The evil eye*, εκδ. Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1976.
- Mandrioli-Bizzarri A. R., *La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Μπολόνια 1987.
- Mango C., «Constantine's mausoleum and the translation of relics», *BZ* 83, 1990, σ. 51-62.
- Mango C., «Diabolus byzantinus», *DOP* 46, 1992, σ. 215-23.
- Mango C., *Βυζάντιο, η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης, εκδ. MIET, Αθήνα 2002.
- Mango C. (επιμ.), *Ιστορία του Βυζαντίου*, μτφρ. Ο. Καραγιώργου, επιμ. Γ. Μωυσεΐδου, εκδ. Oxford University Press, Αθήνα 2006.
- Marangou L., *Bone carvings from Egypt, I, greco-roman period*, εκδ. Wasmuth, Τύμπιγκεν 1976.

- Marco-Simon F., «New magical gems in the Museo Arqueologico Nacional de Madrid», στο *Mastrocinque* 2002, σ. 93-4.
- Marcus R. A., *The end of ancient Christianity*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ, 1990.
- Marcus R. A., *Christianity and the secular*, εκδ. University of Notre Dame Press, Ινδιάνα 2006.
- Marjanović-Vujović G., *Crosses: 6th-12th century. From the Collection of National Museum*, Βελιγράδι 1983.
- Marrou H. I., *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe- IVe siècle*, εκδ. Éditions du Seuil, Παρίσι 1977.
- Marsall F. H., *Catalogue of the jewellery, greek, etruscan and roman in the Department of Antiquities, British Museum*, εκδ. The Trustees of the British Museum, Λονδίνο 1911, σ. 360.
- Marshall F. H., *Catalogue of the finger rings in the Departments of Antiquities, British Museum*, εκδ. The Trustees of the British Museum, Λονδίνο 1975.
- Mastrocinque A., *Studi sub Mitraismo. Il Mitraismo e la magia*, εκδ. Giorgio Bretschneider, Ρώμη 1998.
- Mastrocinque A. (επιμ.), *Atti dell' incontro di studio, gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Μπολόνια 2002.
- Matantséva T., «Les amulettes byzantines contre le mauvais oeil du Cabinet des Médailles», *JAC* 17, 1994, σ. 110-21.
- Mathews T., *The class of gods: a reinterpretation of early christian art*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1993.
- Mathews T., *Byzantium: from antiquity to the renaissance*, εκδ. Yale University Press, Νιού Χέιβεν 1998.
- Mathisen R. W., *Law, society, and authority in late antiquity*, Οξφόρδη 2001.
- Mathisen R. W. και Shanzer D., *Society and culture in late antique Gaul: revisiting the sources*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2002.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Παρίσι 1966.
- Mauss M., *A general theory of magic*, Νέα Υόρκη 1975.
- McClanan A. L. και Rosoff K. (επιμ.), *The material culture of sex, procreation, and marriage in pre-modern Europe*, Νέα Υόρκη 2002.
- Mead G. R. S., *Fragments of a faith forgotten*, 1900, επαν. Kessinger Publishing, Λονδίνο 1992.
- Meeks D., «Harpocrates», *LÄ* 1977, σ. 1003-11.
- Meer F. van der και Mohrmann Ch., *Atlas of the early christian world*, Λονδίνο 1966.
- Mély F. de και Ruelle C. E., *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen age, II: Les lapidaires Grecs*, εκδ. E. Leroux, Παρίσι 1896-1902.
- Merkelbach R., *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts*, τ. 3, εκδ. PC, Όπλαντεν 1990-92.
- Merrills A. H., *History and geography in late antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2010.
- Metzger C., *Les ampoules à eulogie du Musée du Louvre*, Παρίσι 1981.
- Meyer M., «A sixth-century christian amulet», *BIAC* 8, 1981, σ. 9.
- Meyer M. και Mirecki P. (εκδ.), *Ancient magic and ritual power*, εκδ. Brill, Λέιντεν-Νέα Υόρκη-Κολωνία 1995.
- Meyer M. και Mirecki P. (εκδ.), *Magic and ritual in the ancient world*, εκδ. Brill, Λέιντεν-Βοστώνη-Κολωνία 2001.
- Michel S., *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, τ.Ι-ΙΙ, εκδ. The British

- Museum Press, Λονδίνο 2001.
- Middleton Sh., *Engraved gems from Dalmatia*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1991.
- Middleton Sh., *Seals, finger rings, engraved gems and amulets in the Royal Albert Memorial Museum*, εκδ. Exeter, Έξτερ 1998.
- Miles R., *Constructing identities in late antiquity*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2007.
- Miller P. C., *Dreams in late antiquity: studies in the imagination of a culture*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1997.
- Milson D. W., *Art and architecture of the Synagogue in late antique Palestine: ancient Judaism and early Christianity*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2006.
- Minchev A., *Early christian reliquaries from Bulgaria, 4th-6th century A D.*, εκδ. Varna Regional Museum of History, Βάρνα 2003.
- Mitchell S. και Greatrex G. (επιμ.), *Ethnicity and culture in late antiquity*, Λονδίνο 2000.
- Mojsov B., *Osiris: death and afterlife of a God*, εκδ. Blackwell Publishing, Οξφόρδη 2005.
- Momigliano A., *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, εκδ. The Clarendon Press, Οξφόρδη 1963.
- Moreira I., *Heaven's purge: purgatory in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2010.
- Morey C. R., *Early christian art. An outline of the evolution of style and iconography in sculpture and painting from antiquity to eight century*, Πρίνστον 1941.
- Morey C. R., *Catalogo del Museo Sacro IV, the gold-glass Collection of the Vatican Library*, Βατικανό 1959.
- Moritz B., «A bilingual charm», *PSBA* 25, 1903, σ. 89.
- Morrisson C., *Ο βυζαντινός κόσμος, Η ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία (330-641)*, μτφρ. Α. Καραστάθη, επιμ. Α. Μυλωνοπούλου, εισ. Τ. Κιουσοπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007.
- Moser C., *Naked power: the phallus as an apotropaic symbol in the images and texts of roman Italy*, εκδ. University of Pennsylvania, Πενσυλβάνια 2006.
- Moss C., «Jacob of Serugh's Homilies on the spectacles of the theatre», *Le Muséon* 48, 1935, σ. 87-112.
- Mulder-Bakker A.B. και Wogan-Browne J., *Household, women and christianities in late antiquity and the middle ages*, εκδ. Brepols Publishers, Turnhout (Βέλγιο) 2006.
- Mouterde R., «Objets magiques. Recueil S. Ayvaz», *Mélanges de l' Université Saint Joseph* 25, Παρίσι 1942-43.
- Nabarz P., *Stellar magic: a practical guide to the rites of the moon, planets, stars and constellations*, εκδ. Avalonia, Λονδίνο 2009.
- Nagy A., «Αρχαίοι πολύτιμοι λίθοι», *Αρχαιολογία* 70, 1999, σ. 34-7.
- Nagy A., «Une gemme votive de l' époque impériale», *Eirene* XXXVI, Πράγα 2000, σ. 134-46.
- Nathan G., *The family in late antiquity. The rise of Christianity and the endurance of tradition*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2012.
- Nathaniel, *Talismans, amulets, and magical symbols*, εκδ. First Edition, Λονδίνο 2011.
- Naveh J. και Shaked Sh., *Amulets and magic bowls, aramaic incantations of late antiquity*, εκδ. The Magness press, The Hebrew University, Ιερουσαλήμ 1998.
- Nesbitt J. W., «Apotropaic devices on byzantine lead seals and tokens in the

- Collections of Dumbarton Oaks and the Fogg Museum of Art», στο Entwistle 2003, σ.107-13.
- Ness L. J., *Astrology and Judaism in later antiquity*, Οξφόρδη-Οχάιο 1990.
- Nestle E. , «Evangelien als Amulet am Hals und am Sofa», *ZNW* 7, 1906, σ. 96.
- Neverov O., *Antique intaglios in the Hermitage Collection*, εκδ. Control Data Pub Co, Αγία Πετρούπολη 1976.
- Nilsson M., «The new conception of the universe in late greek Paganism», *Eranos-Jahrbuch* 44,1946, σ. 20.
- Nilsson M., *Ελληνική λαϊκή θρησκεία*, μτφρ. Ι. Κακριδής, εκδ. Η βιβλιοθήκη του φιλόλογου, Αθήνα 1979.
- Noble T. F. X. και Head T., *Soldiers of Christ: saints and saint's lives from late antiquity and the early middle ages*, Pennsylvania State University Press, Πενσυλβάνια 1995.
- Nock A. D., «The cult of heroes», *HThR* 37, 1944, σ. 141-74.
- Noegel S., Walker J. και Wheeler B., *Prayer, magic, and stars in the ancient and late antique world*, εκδ. The Pennsylvania State University Press, Πενσυλβάνια 2003.
- Nutto V., *Ancient medicine*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2012.
- Nuzzo D., «Amulet and grave in late antiquity: some examples from roman cemeteries» στο Pierce, Millet και Struck 2000, σ. 249-55.
- Ogden D., *Magic, witchcraft and ghosts in the greek and roman worlds: a sourcebooks*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2009.
- Olivieri A., *Lamellae aerae orphicae*, εκδ. A. Marcus und E. Weber, Ρώμη 1915.
- Ousterhout R. (επιμ.), *The blessing of pilgrimage*, Ουρμπάνα-Σικάγο 1990.
- Ovadia A., «Symbolism in jewish and christian works of art in late antiquity», *ΔΧΑΕ* 20, 1999, σ. 55-64.
- Overbeck B. και Overbeck M., *Οίνου σφραγίς...ο Διόνυσος και ο κόσμος του στους αρχαίους σφραγιδολίθους*, εκδ. Κτήμα Χατζημιχάλη, Αθήνα 2005.
- Owusu H., *Egyptian symbols*, εκδ. Sterling Editions, Νέα Υόρκη 2008.
- Pagels E., *Adam, Eve, and the Serpent: sex and politics in early Christianity*, εκδ. Vintage Books Edition, Νέα Υόρκη 1989.
- Pannuti U., *Museo Archaeologico Nazionale di Napoli. Catalogo della Collezione Glittica*, τ. 1, Ρώμη 1983.
- Parassoglou M., «A christian amulet against snakebite», *SP* 13, 1974, σ. 57-60.
- Perdrizet P., «Sphragis Solomonos», *REG XVI*, 1903, σ. 42-61.
- Perdrizet P., «ΥΓΙΑ, ΖΩΗ, ΧΑΡΑ», *REG XXVII*, 1914, σ. 266.
- Perdrizet P., *Negotium perambulans in tenebris, Études de démonologie greco-orientale*, Παρίσι 1922, σ. 29-30, εικ.9.
- Perdrizet P., «Amulette grecque trouvée en Syrie», *REG XLI*, 1928, σ. 73-82.
- Peterson E., *The angels and the liturgie: the status and significance of the holy angels in worship*, εκδ. Darton, Longman and Todd, Λονδίνο 1964.
- Petrie F. W. M., *Amulets*, Λονδίνο 1914.
- Petropoulos J. (επιμ.), *Greek magic: ancient, medieval and modern*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2006.
- Philipp H., *Mira et Magica*, εκδ. Verlag Philipp von Zabern, Μάινζ 1986.
- Piccirillo M., *The mosaics of Jordan*, εκδ. American Center of Oriental Research, Αμμάν 1997.
- Picturing the Bible*, κατ. έκθεσης (επιμ. J. Spier), εκδ. Kimbell Art Museum, Αρτζόνα 2007.
- Pierce J., Millet M. και Struck M., *Burial, society and contex in the roman world*,

- εκδ. Oxford: Oxbow, Oakville, CT: D. Brown, Οξφόρδη 2000.
- Pietro e Paolo, *La storia il culto la memoria nei primi secoli*, κατ. έκθεσης (επιμ. A. Donati), εκδ. Electra, Μιλάνο 2000.
- Pinch G., *Magic in ancient Egypt*, εκδ. University of Texas Press, Όστιν-Τέξας, 1994.
- Pitarakis B., *Les crois-reliquaires en bronze: recherches sur la production des objets métalliques à byzance*, (αδημ. διδακτορική διατριβή), University of Paris I, Παρίσι 1996.
- Plantzos D., *Hellenistic engraved gems*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1999.
- Popović I., *Les camées romaines au Musée National de Beograd*, Βελιγράδι 1989.
- Pourard P., *Οι θρησκείες*, μτφρ. Κ. Περιστεράκη, εκδ. Δαίδαλος, Αθήνα 2003.
- Prentice W. K., «Magical formulae on lintels of the christian period in Syria», *AJA* 10, τ.2, 1906, σ.1 37-150.
- Price S. R. F., *Rituals and power: the roman imperial cult in Asia Minor*, εκδ. Cambridge university Press, Καίμπριτζ 1985.
- Rahmani L. Y., «The Adoration of the Magi on two sixth-century C. E. eulogia tokens», *IEJ* 29, 1979, σ. 109-19.
- Raisanen H., *The rise of christian beliefs: the thought world of early christians*, εκδ. Fortress Press, Μινεάπολις 2009.
- Rappe S., *Μελετώντας το Νεοπλατωνισμό, η ουσία των πραγμάτων στα κείμενα των Πλωτίνου, Πρόκλου και Δαμάσκιου*, μτφρ. Ν. Παπαδάκης και Μ. Κόφφα, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2005.
- Rapp C., *Holy bishops in late antiquity, the nature of christian leadership in an age of transition*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 2005.
- Rebillard È., *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE*, εκδ. Cornell University Press, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 2012.
- Rebillard È., Rawlings E. T. και Routier-pucci H. (επιμ.), *The care of the dead in late antiquity*, εκδ. Cornell University Press, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 2009.
- Reekmans L., «La dextrarum iunctio dans l' iconographie romaine et paleochrétienne», *BIHBR* 21, 1958, σ. 68 κ.έξ.
- Reiner E., «Magic figurines, amulets, and talismans, monsters and demons in the ancient worlds», *Papers Presented in Honor of E. Porada*, Μάντζ 1987, σ. 27-36.
- Reinhold M., *History of purple as a status symbol in antiquity*, εκδ. Latomus, Βρυξέλλες 1970.
- Reinsberg C., «Concordia», στο Bech και Bol 1983, σ. 312.
- Rich J. (επιμ.), *The city in late antiquity*, εκδ. Taylor and Francis, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1996.
- Richter G., *Catalogue of engraved gems, greek, etruscan, roman in the Metropolitan Museum of Art*, εκδ. Metropolitan Museum of Art, Ρώμη 1956.
- Richter G., *The engraved gems of the Romans*, Λονδίνο 1971.
- Ridder A. De, *Collection de Clerq, Catalogue VII, Les bijoux et les pierres gravées*, εκδ. Les Belles Lettres, Παρίσι 1911.
- Ritner R. K., «A uterine amulet in the Oriental Institute Collection», *JNES* 43, 1984, σ. 209-221.
- Rivers W. H. R., *Medicine, magic and religion*, εκδ. Kessinger Publishing, Λονδίνο 1924.
- Rives J. B., *Religion and authority in roman Carthage from Augustus to Constantine*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1995, σ. 198.
- Robert L., «Amulettes grecques», *JS* 81, 1981, σ. 3-44.
- Roetzel C. J. (επιμ.), *The Letters of Paul*, εκδ. Westminster John Knox Press,

- Λονδίνο 2011.
- Rom und Byzanz, Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern*, κατ. έκθεσης (επιμ. L. Wamser και G. Zahlhaas), εκδ. Hirmer Verlag, Prähistorische Staatssammlung, Μόναχο 1998.
- Roman art from the Louvre*, κατ. έκθεσης (επιμ. C. Giroire και D. Roger), εκδ. American Federation of Arts, Hudson Hills Press, 2009.
- Román A., *Catálogo de amuletos del Museo del Pueblo Español*, εκδ. Ministerio de Cultura, Μαδρίτη 1987.
- Rose L., *Faith healing*, εκδ. The Penguin Books, Λονδίνο 1971.
- Ross C. M., «A byzantine gold medallion at Dumbarton Oaks», *DOP* 11, 1957, σ. 247-61.
- Ross C. M., *Catalogue of the byzantine and early mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, τ. 2, Ουάσινγκτον 1962-65.
- Rothaus R. M., *Corinth, the first city of Greece: an urban history of late antique cult and religion*, Brill, εκδ. Λέιντεν 2000.
- Roueché C., *Aphrodisias in late antiquity*, εκδ. Society for the Promotion of Roman Studies, Λονδίνο 1989.
- Rudolph K., *Gnosis, the nature and history of Gnosticism*, εκδ. Continuum International Publishing, Νέα Υόρκη 1987.
- Runsman S., *Βυζαντινός πολιτισμός*, εκδ. Γαλαξίας-Ερμείας, Αθήνα 1969.
- Ruska J., *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Χαϊδελβέργη 1926, σ. 159-60.
- Russel J., *Satan: the early christian tradition*, Νέα Υόρκη 1981.
- Russel J., «The evil eye in early byzantine society, archaeological evidence from Anemurium in Isauria», *JÖB* 32/3, 1982, σ. 539-48.
- Russel J., «The archaeological context of magic in the early byzantine period», στο Maguire 1995, σ. 35-50.
- Russman E., *Eternal Egypt. Masterworks of ancient art from the British Museum*, Νέα Υόρκη 2001.
- Rutten M., *Η επιστήμη των Χαλδαίων*, μτφρ. Α. Παρίση, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997.
- Ryberg I. S., «Rites of the state religion in roman art», *MAAR* XXII, Ρώμη 1955.
- Sandwell I., *Religious identity in late antiquity*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2007.
- Sanzi E., «Magia e culti orientali», στο Mastrocinque 2002, σ. 218.
- Saradi-Mendelovici H., «Christian attitudes toward pagan monuments in late antiquity and their legacy in later byzantine centuries», *DOP* 44, 1990, σ. 47-61.
- Sartre M., *La Syrie antique*, Παρίσι 2002.
- Scarborough J., «The pharmacology of sacred plants, herbs and roots» στο Faraone και Obbink 1991, σ. 138-74.
- Scarborough J., *Roman medicine*, εκδ. Cornell University Press, Ιθάκα 1976.
- Schaeffer F. A., *Art and the Bible*, εκδ. IVP Books, Νότινχαμ 2006.
- Schlumberger G., *REG* 5, 1892, σ. 78, αριθμ. 4.
- Schlumberger G., «Quelques monuments byzantins inédits», *BZ* 2, 1893, σ. 187-91.
- Schott J., *Christianity, empire, and the making of religion in late antiquity*, εκδ. University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 2008.
- Schrire T., *Hebrew magic amulets: their decipherment and interpretation*, εκδ. Behrman House, Λονδίνο 1982.
- Schumacher W. N., «Hirt und Guter Hirt», *RQS* 34, Ρώμη-Φράμπουργκ-Βιέννη

- 1977.
- Schwartz F. M. και Schwartz J. H., «Engraved gems in the Collection of the Numismatic Society: ancient magical amulets», *ANSMN* 24, 1979, σ. 149-97.
- Scott McG., Cristiana S. και Watts E. (επιμ.), *From the Tetrarchs to the Theodosians: later roman history and culture, 285-450 C.E.*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2010.
- Segal B., *Museum Benaki, Athen. Katalog der Goldschmiede–Arbeiten*, Αθήνα 1983, σ. 135-36, πίν LXII, αρ. 208.
- Seligmann S., *Der Böse Blick*, τ. II, Βερολίνο 1910, σ. 126.
- Sena-Chiesa G., *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, Πάδοβα 1966.
- Sessa K., *The formation of Papal authority in late antique Italy. Roman bishops and the domestic sphere*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2011.
- Setton K. M., *Christian attitude towards the emperor in the fourth-century*, Νέα Υόρκη 1941.
- Seyring H., *RN* 1969, σ. 281-85.
- Signum Salutis: Cruces de orfebreria de los siglos V AL XII*, κατ. έκθεσης (επιμ. Cèsar Garcia de castro Valdès), Πριγκιπάτο της Αστουρίας 2008.
- Sill G. G., *A handbook of symbols in christian art*, εκδ. Touchstone, Νέα Υόρκη 1996.
- Simon M., «Bellerophon chrétien», *Mélanges offerts à Jérôme Carcopino*, Βεντόμ 1966, σ. 889-903.
- Simon M. (επιμ.), *Verus Israel: a study of the relations between christians and jews in the roman empire, 135-425*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1986.
- Simon M., «Superstition and magic» στο Simon 1986, σ.339-68.
- Shaw B. D., *Sacred violence: African christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2011.
- Shelton K. J., *The Esquiline treasure*, εκδ. British Museum Publication, Λονδίνο 1981.
- Shipley I. και Salmon J. (επιμ.), *Human landscapes in classical antiquity: enviroment and culture*, Λονδίνο 1996.
- Sivan H., *Palestine in late antiquity*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2008.
- Skinner M., *Sexuality in greek and roman culture*, Λονδίνο 2008.
- Smith J. H., *Ο θάνατος του αρχαίου κόσμου*, μτφρ. Κ. Δεσποινιάδης και Ει. Μητούση, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2012.
- Smith M., *Jesus the magician*, εκδ. Harper and Row, Νέα Υόρκη 1978.
- Smith M., «Relations between magical papyri and magical gems», *PB, Actes du XVe Congrès International de Papyrologie*, Βρυξέλλες 1979, σ. 129-36.
- Smith M., «Old Testament motifs of magical gems» στο Casson και Prise 1981, σ. 187-94.
- Sneath H., *Religion and the future life. The development of the belief in life after death*, εκδ. BiblioBazaar, Λονδίνο 1922.
- Solmsen E., *Isis among the Greeks and Romans*, εκδ. Harvard University Press, Καίμπριτζ 1979.
- Spier J., *Ancient gems and finger rings. Catalogue of the Collections*, εκδ. The J. P. Getty Museum, Μαλιμπού-Καλιφόρνια 1992.
- Spier J., «Medieval byzantine magical amulets and their tradition», *JWalt* 56 1993, σ. 37–8.
- Spier J., «Early christian gems and their rediscovery» στο Brown 1997, σ. 33-43.
- Spier J., *Late antique and early christian gems*, εκδ. Reichert Verlag, Βισμπάντεν 2007.

- Spieser J. M., «Collection Paul Canellopoulos», *BCH* 96, 1972, σ. 117-35.
- Splendeur de Byzance*, κατ. έκθεσης (επιμ. J. Lafontaine-Dosogne), Musées Royaux d' Art et d' Histoire, Βρυξέλλες 1982.
- Ste. Croix G.E.M., *Ο Χριστιανισμός και η Ρώμη, διωγμοί, αιρέσεις και ήθη*, μτφρ. Ι. Κράλλη, επιμ.-πρόλογος Δ. Κυρτάτας, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005.
- Sterling D. και Upson F. S, «The foot of Serapis», *Hesperia* 13, 1994, σ. 59-77.
- Stevenson J., *The catacobs: rediscovered monuments of early Christianity*, εκδ. Thames and Hudson, Λονδίνο 1978.
- Stevenson J., *The catacombs: life and death in early Christianity*, εκδ. T. Nelson, First Edition, Λονδίνο 1985.
- Stewart C., *Demons and the devil*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1991.
- Stryger P., *Römische Märtyrergrufte*, I, Βερολίνο 1935.
- Strzygowski J., *Koptische Kunst, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, εκδ. A. Holzhausen, Βιέννη 1904.
- Sulzberger M., «Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens», *Byzantion* 2, 1925, σ. 337-448.
- Svoronos J. N., «Δωρεά Κωνσταντίνου Καραπάνου. Συλλογή γλυπτών λίθων», *JIAN* 15, 1913, σ. 147-84.
- Shaw B. D., *Sacred violence: African christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, εκδ. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2011.
- Swain S. και Edwards M. (επιμ.), *Approaching late antiquity: the transformation from early to late empire*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2010.
- Tait H., *7000 years of jewellery*, εκδ. British Museum Press, Λονδίνο 2009.
- Talbot A. M., «Pilgrimage to healing shrines: the evidence of miracle accounts», *DOP* 56, 2002, σ. 153-73.
- The Road to Byzantium: luxury arts of antiquity*, κατ. έκθεσης, εκδ. Fontanka, Λονδίνο 2006.
- Thériault G., *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Collection Maison de l'Orient 26, Série Epigraphique 3, Λυών-Κεμπέκ 1996.
- Thomas R. L., *Magical motifs in the book of revelation*, εκδ. T&T Clark Editions, Λονδίνο 2010.
- Thomas Th. K., *Late antique egyptian funerary sculpture: images for this world and the next*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1999.
- Thomas W. και Pavitt K., *The book of talismans, amulets and zodiacal gems*, εκδ. Evinity Publishing Inc., Σάντα Κρούζ 2009.
- Tiradriti F. (εκδ.), *The Cairo Museum masterpieces of egyptian art*, εκδ. Thames and Hudson, Λονδίνο 1998.
- Tomlin R. S. O., «Sede in tuo loco: a fourth-century uterine phylactery in latin from roman Britain», *ZPE* 115, 1997, σ. 291-94.
- Torre M. A. de la και Hernández A., *The quest for the historical satan*, εκδ. Fortress Press, Μινεάπολις 2011.
- Traina G., *428 μ.Χ., Ιστορία μιας χρονιάς*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, εκδ. Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2007.
- Treasure of Heaven: saints, relics and devotion in medieval Europe*, κατ. έκθεσης (επιμ. M. Bagnoli, A. Klein, G. Mann και J. Robinson), εκδ. The British Museum Press, Λονδίνο 2011.
- Trebilco P., *The early christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, εκδ. Wm. B. Eerdmans Publishing, Νέα Υόρκη 2007.
- Trombley F. R., *Hellenic religion and christianization c.370-529*, εκδ. Brill, Λέιντεν 2001.

- Tsafir Y., «The maps used by Theodosius: on the pilgrim maps of the Holy Land and Jerusalem in the sixth-century C.E.», *DOP* 40, 1986, σ. 129-145.
- Toynbee J. M. C., «A new roman mosaic pavement found in Dorset», *JRS*, LIV, 1964.
- Toynbee J. M. C., *Animals in roman life and art*, εκδ. Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 1996.
- Transition to Christianity. Art of late antiquity, 3rd-7th Century A.D.*, κατ. έκθεσης (επιμ. Α. Λαζαρίδου), εκδ. Onassis Foundation (USA), Νέα Υόρκη 2011.
- Treggiari S., *Roman marriage*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1991.
- Trombley F., «Paganism in the greek world at the end of antiquity: the case of rural Anatolia and Greece», *HThR* 78, σ. 327-52.
- Trombley F., *Hellenic religion and christianization c. 370-529*, τ. 2, εκδ. Brill, Λέιντεν 1993.
- Trzcionka S., *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 2006.
- Turner V. E., *Image and pilgrimage in christian culture*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1978.
- Uhalde K., *Expectations of justice in the age of Augustine*, εκδ. University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 2007.
- Ulansey D., *The origins of the mithraic mysteries, cosmology and salvation in the ancient world*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη–Οξφόρδη 1989.
- Uzdavinys A., *Philosophy and theurgy in late antiquity*, εκδ. Sophia Perennis, Νέα Υόρκη 2010.
- Valantasis R. (επιμ.), *Religions of late antiquity in practice*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον–Οξφόρδη 2000.
- Vassilopoulou P., *Late antique epistemology: other ways to truth*, εκδ. Palgrave MacMillan, Ντιού Χάμσαϊρ 2009.
- Verdier P., «An early christian ring with a cycle of the life of Christ», *JWalt* 11, 1958.
- Vermaseren M.J. και Essen C.C. van, *The excavations in the Mitraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Λέιντεν 1965.
- Vermeule C.C., *Cameo and intaglio. Engraved gems from the Sommerville Collection, the University Museum*, Φιλαδέλφεια 1956.
- Vermeule C.C., «Heracles crowning himself: new greek statuary types and their place in hellenistic and roman art», *JHS* LXXVII, 1957, σ. 284.
- Vikan G., *Byzantine pilgrimage art*, εκδ. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Ουάσινγκτον 1982.
- Vikan G., «Art, medicine, and magic in early Byzantium», *DOP* 38, 1984, σ. 65-86.
- Vikan G., «Early christian and byzantine rings in the Zucker Family Collection», *JWalt* 45, 1987, σ. 33.
- Vikan G., «Art and marriage in early Byzantium», *DOP* 44, 1990, σ. 146-63.
- Vikan G., «Two byzantine amuletic armbands and the group to which they belong», *JWalt* 49-50, 1991-92, σ. 33-51.
- Vikan G., «Two unpublished pilgrims tokens in the Benaki Museum and the group to which they belong» στο *ΘΥΜΙΑΜΑ, στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα* 1994, σ. 341-6.
- Vikan G., «Early byzantine pilgrimage *Devotionalia* as evidence of the appearance of pilgrimage shrines», *JAC* 20,1, *Akten es XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991*, Μίνστερ 1995, σ. 377-88, πίν. 50-2.
- Vikan G., «Μαγεία και εικαστική έκφραση στην ύστερη αρχαιότητα», *Αρχαιολογία*

- 71, 1999, σ. 17-20.
- Vlassa N., «Interpretarea unei geme magice greco-egiptene», *AMN* XVII, 1980, σ. 479-93.
- Vlassa N. «O categorie nesemnificativă de pietre gravate magice», *AMN* XVIII, 1981, σ. 111-28.
- Vollenweider M. L., *Die Porträt-Gemmen der Römischen Republik*, Μάινζ 1984.
- Vollenweider M. L., *Musée d'art et d'histoire de Genève. Catalogue raisonné des sceaux, cylindres, intailles et camées*, II, Μάινζ 1979.
- Wallis R. T., *Neoplatonism and Gnosticism*, εκδ. Suny Press, Νέα Υόρκη 1992.
- Walker A., «Marriage, wife and husband : a golden team», στο *Byzantine women and their world* 2003, σ. 215-221.
- Walker A., «Myth and magic in early byzantine marriage jewelry: the persistence of pre-christian traditions» στο McClanan και Rosoff 2002.
- Walker P. W. L., *Holy city, Holy sites? christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth-century*, εκδ. Clarendon Press, Οξφόρδη 1990.
- Walker S., *Ancient faces: mummy portraits in roman Egypt*, εκδ. Metropolitan Museum of Art Publications, Νέα Υόρκη 2000.
- Walter Ch., «Marriage crowns in byzantine iconography», *Zograf* 10, 1979, σ. 83-91.
- Walter Ch., «The intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the origins of the iconography of warrior saints», *ΔΧΑΕ* 1989-90, σ. 33-42.
- Walter Ch., «Some unpublished intaglios of Solomon in the British Museum», στο *ΘΥΜΙΑΜΑ, στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα* 1993, σ. 365-68.
- Walter Ch., *The warrior saints in byzantine art and tradition*, εκδ. Ashgate Publishing, Λονδίνο 2003.
- Ward-Perkins B., *From classical antiquity to the middle ages. Urban public building in northern and central Italy, 300-850*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 1984.
- Ward-Perkins B., *Η πτώση της Ρώμης και το τέλος του πολιτισμού*, μτφρ. Θ. Γιαννόπουλος και Χειμωνίδου, εκδ. Θύραθεν-Πανεπιστήμιο Οξφόρδης, Θεσσαλονίκη 2006.
- Webb M., *The churches and catacombs of early christian Rome: a comprehensive guide*, εκδ. Sussex Academic Press, Σάσσεξ 2001.
- Webb R., *Demons and dancers: performance in late antiquity*, εκδ. Harvard University Press, Μασαχουσέτη 2009.
- Weber W., «Die Ägyptisch-Griechischen Terrakotten, Königliche Museen zu Berlin», *Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung* II, Βερολίνο 1914, σ. 100, αρ. 131, πίν. XII.
- Webster L. και Brown M. (επιμ.), *The transformation of the roman world: A. D. 400-900*, Λος Άντζελες 1997.
- Weinreich O., «Θεοί επήκοοι», *Athen.Mitt.*, 37, 1912, σ. 1-68.
- Weitzmann K., *Greek mythology in byzantine art*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον-Νιού Τζέρσεϊ 1951.
- Weitzmann K., «The survival of mythological representations in early christian and byzantine art and their impact on christian iconography», *DOP* 14, 1960, σ. 43-69.
- Weitzmann K., «Loca Sancta and the representational arts of Palestine», *DOP* 28, 1974, σ. 33-55.
- Weitzmann K. και Kessler H. L., *The frescoes of the Dura Synagogue and christian art*, εκδ. Dumbarton Oaks, Ουάσινγκτον 1990.
- Wells H. G., *An experiment in autobiography*, Λονδίνο 1934.

- Wessel K., *Koptische Kunst. Die spätantike in Ägypten*, εκδ. Verlag, Ζυρίχη 1963.
- Wessel K., «Enkolpion», *RbK* II, 1967, σ. 152-163.
- Westenholz J. G., *Images of inspiration. The Old Testament in early christian art*, εκδ. Bible Lands Museum, Ιερουσαλήμ 2000.
- Weymann C., «Omonoia», *Hermes* XXIX, 1894, σ. 626.
- Wheatly, *Rational illustration of the book of Common Prayer*, Λονδίνο 1875.
- Willaime J-P., *Κοινωνιολογία των θρησκειών*, μτφρ. Α. Καραστάθη, επιμ. Θ. Ψυχογιός, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2004.
- Williams M. A., *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*, εκδ. Princeton University Press, Πρίνστον 1999.
- Wilk S. R., *Medusa: solving the mystery of the Gorgon*, εκδ. Oxford University Press, Οξφόρδη 2000.
- Wilken R. L. *The christians as the Romans saw them*, εκδ. Yale University Press, Ντιού Χέιβεν 1984.
- Wilkinson R., *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, εκδ. The American University in Cairo Press, Κάιρο 2007.
- Williamson P., «Daniel between the lions: a new sardonyx cameo from the British Museum», *JSt* 1, 1983-4, σ. 37-9.
- Wilpert J., *I sarcophagi christiani antichi*, τ. I, Ρώμη 1932.
- Wilson V., «The iconography of Bes with particular reference to the Cypriot evidence», *Levant* 7, 1975, σ. 77-103.
- Winkler J. J., «The constraints of Eros», στο Faraone και Obbink 1991, σ. 214-43.
- Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, Μόναχο 1912.
- Wright E. J., *The early history of Heaven*, εκδ. Oxford University Press, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 2000.
- Yasin A. M., *Saints and Church spaces in the late antique Mediterranean: architecture, cult and community*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 2009.
- Yuval I. J., Harshay B. και Chipman J., *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle ages*, εκδ. University of California Press, Καλιφόρνια 2006.
- Zadoks-Josephus J., «The contorniates in the Royal Cabinet at the Haque», *Mnemosyne* 4, 1951, σ. 82-5.
- Zalesskaja V. N., «Amulettes byzantines magiques et leurs liens avec la literature apocryphe», *Actes du XIVe Congress International des Études Byzantines*, Βουκουρέστι 1976, σ. 243-47.
- Zazoff P., *Die Antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie*, Μόναχο 1983.
- Zouhdi B., «Η συμβολή της Συρίας στη δημιουργία της χριστιανικής τέχνης», στο *Συρία στα βυζαντινά χρόνια* 2001, σ. 34-5.
- Zintzen C., *Μυστικισμός και μαγεία στη νεοπλατωνική φιλοσοφία*, μτφρ. Ι. Καλογεράκος, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000.
- Zwierlein-Diehl E., *Die Antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, τ. 3, εκδ. Prestel, Μόναχο 1973-1991.
- Zwierlein-Diehl E., *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, PC, τ. XX, Όπλαντεν 1992.
- Zwierlein-Diehl E., *Die Gemmen und Kameen des Dreikönigenschreines*, Κολωνία 1998.

ΕΙΚΟΝΕΣ

* σ. 13: Απόσπασμα από τον Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού, 4^{ος} αι., Παρίσι, *PGM* IV.1-3274.

σ. 76: Πορτρέτο άνδρα, από το Deir el-Bahri της Αιγύπτου, που φέρει στο λαιμό του κρεμασμένο τέλεσμα-φυλακτό, 3^{ος} αι., Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο.

Πορτρέτο του Μ. Κωνσταντίνου από αχάτη, φέρει στο λαιμό του κρεμασμένο εγκόλπιο με σταυρό, 4^{ος} αι., Παρίσι, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques.

σ. 95: Φυλακτό από ίασπι με εγχάρακτη επιγραφή *φύλαξ*, μέσα σε *tabula ansata*, Μίσιγκαν, Μουσείο Kelsey, αρ. ευρ. Newell 19.



εικ.1 Μαγνητίτης με παράσταση του Ήλιου και της Σελήνης.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 10133.
3^{ος} αι.



εικ.2 Ηλιοτρόπιο με παράσταση του θεού Ήλιου,
με λιοντάρι και πετεινό.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 12475.
3^{ος} αι.



εικ.3 Αιματίτης με παράσταση λεοντοκέφαλου θεού.
Κολωνία, Instituts für Altertumskunde, αρ. ευρ. 14.
3^{ος} αι.



εικ.4 Σεληγόλιθος με παράσταση δύο ανθρωπόμορφων λεόντων
με μορφή Ασσυρίων θεών κρατώντας θυμιατήριο.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 992.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.5 Εικονογραφημένο χειρόγραφο με παράσταση του ζωδιακού κύκλου
από την *Τετράβιβλο* του Κλαυδίου Πτολεμαίου.
Βατικανό, Bibliotheca Apostolica Vaticana, κώδ. Vat.Gr.1291.
8^{ος} αι.



εικ.6 Χρυσό φυλακτό με ανάγλυφη
διακόσμηση ζωδιακού κύκλου.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1761.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.7 Ημιπολύτιμος λίθος με παράσταση του
θεού Ήλιου μέσα σε ζωδιακό κύκλο.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 789.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.8 Ερυθρός ίασπις με παράσταση του Μίθρα-Ήλιου σε τέθριππο.
Κολωνία, Instituts für Altertumskunde, αρ. ευρ. 33.
3^{ος} αι.



εικ.9 Ψηφιδωτό με παράσταση του Χριστού-Ήλιου σε τέθριππο.
Ρώμη, Μουσολείο Μ, κάτω από τη Βασιλική του αγίου Πέτρου.
3^{ος} αι.



εικ.10 Βασάλτης με παράσταση της μυθραϊκής ταυροκτονίας
και των Καύτη και Καυτοπάτη.
Συλλογή Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου Αθηνών,
αρ. ευρ. ΕΑΜ 10082.
4^{ος} αι.



εικ.11 Ερυθρός ίασπις με παράσταση λέοντα
επιτιθέμενου σε ταυροκεφαλή.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 56.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.12 Μαρμάρινη πλάκα με παράσταση ταυροκτονίας και
ζωδιακού κύκλου.
Παρίσι, Μουσείο Λούβρου,
αρ. ευρ. ΑΟ 22255.
3^{ος} αι.



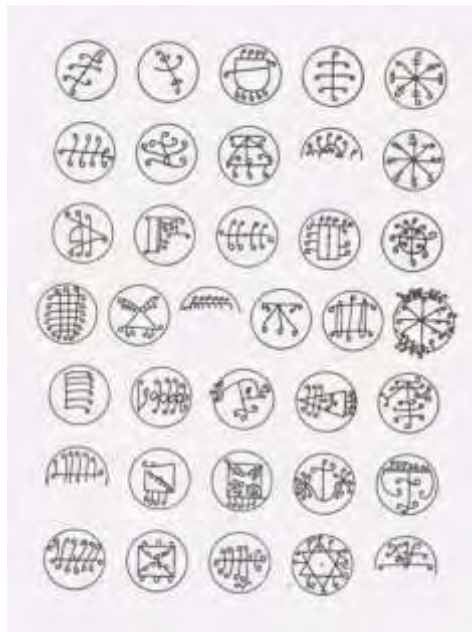
εικ.13 Καρνεόλιος με προτομές των επτά θεών-πλανητών.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Δημητρίου, αρ. ευρ. 3154.
3^{ος} αι.



εικ.14 Ερυθρός ίασπις με παράσταση
του ωροσκοπίου της Λιβία Δρουσίλα.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques, αρ. ευρ. 2175.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.15 Αγάτης με παράσταση αστρολογικών
 συμβόλων μέσα σε ουροβόρο όφι.
 Επιγραφή: *ιαω/αβήλ/σουριήλ/καβριήλ/ραφαήλ.*
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 96.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.16 Σχεδιαστική αναπαράσταση των δεκανών.



εικ.17 Αιματίτης με παράσταση του Αρποκράτη
και ζώων–δεκανών σε τριάδες.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Δημητρίου, αρ. ευρ. 1012.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.18 Ορεία κρύσταλλος με παράσταση σκύλου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 888.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.19 Καστανός ίασπισ με παράσταση σαύρας και επιγραφής *ευλαμώ*
(=από το ασσυριακό ullamu που σημαίνει αιώνιος).
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 11921a.
3^{ος} αι.



εικ.20 Χαλαζίας με παράσταση σκαραβαίου–Ήλιου.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 9876.
3^{ος} αι.



εικ.21 Ερυθρός ίασπις με παράσταση λέοντα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 94.
3ος – 4ος αι.



εικ.22 Ημιπολύτιμος λίθος με παράσταση αίγας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 954.
3ος – 4ος αι.



εικ.23 Καρνέολιος με παράσταση βοδιού.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 58.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.24 Καρνέολιος με παράσταση αετού
εν μέσω τεσσάρων τροχών και έξι αστέρων.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 909.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.25 Αχάτης με παράσταση ίβιδας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 877.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.26 Πράσινη υαλόμαζα με παράσταση κροκόδειλου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 338.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.27 Χάλκινο φυλακτό με αστρολογικά σύμβολα.
Μίσικαν, Kelsey Museum, αρ. ευρ. 26192.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.28 Χάλκινο περίαπτο με Χριστόγραμμα,
αστρολογικά σύμβολα και επιγραφή:
σφραγίς σολομώνος, βοήθι το φορόντι.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1976.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.29 Αχάτης με παράσταση κεραυνού, σύμβολο του θεού Δία.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 731.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.30 Χρυσό δακτυλίδι με εγχάρακτο κηρύκειο,
σύμβολο του Θεού Ερμή.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1691.
3^{ος} αι.



εικ.31 Καρνεόλιος με παράσταση θαλάσσιου ίππου,
σύμβολο του θεού Ποσειδώνα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 962.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.32 Αιματίτης με παράσταση του Απολλώνιου του Τυανέα.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. M&LA 86,6-16,1.
5^{ος} -6^{ος} αι.



εικ.33 Μαρμάρινη στήλη με παράσταση του Shamshi–Adant
φορώντας σταυρό στο λαιμό του.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. 118892.
823-811 π.Χ.



εικ.34 Πήλινο ειδώλιο γυναικός με εγκόλπιο σταυρό.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 12.185.4.
4^{ος}-5^{ος} αι.



εικ.35 Χρυσός εγκόλπιος σταυρός.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1849.
αρχές 7^{ου} αι.



εικ.36 Ασημένια ευλογία από τους Αγίους Τόπους
με ανάγλυφη διακόσμηση.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1723.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.37 Πήλινη ευλογία του αγίου Μηνά.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Τσολοζίδη, αρ. ευρ. ΣΤ 18.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.38 Τοιχογραφία με παράσταση του αναχωρίτη Ααρών
με ευλογία κρεμασμένη στο λαιμό.
Καθεδρικός ναός Faras.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.39 Πήλινη σφραγίδα του αγίου Συμεών του Στυλίου.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Τσολοζίδη, αρ. ευρ. ΣΤ 169.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.40 Φυλακτό με παράσταση του Φθόνου.
Συλλογή Αρχαιολογικού Μουσείου
Πανεπιστημίου Μίσιγκαν, Seyring I
3^{ος} αι.



εικ.41 Ψηφιδωτό δάπεδο με παράσταση του Φθόνου.
Κεφαλονιά.
3^{ος} αι.



εικ.42 Φυλακτό με τη μορφή του Φθόνου.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1756.
3^{ος} αι.



εικ.43 Περίαπτα-φυλακτά σε σχήμα αποτροπαϊκής χειρονομίας.
Μόναχο, Residenz Museum, αρ. ευρ. 522-3.
3^{ος} αι.



εικ.44 Σχεδιαστική απεικόνιση αποτροπαϊκών χειρονομιών κατά της βασκανίας.



εικ.45 Περίαπτο σε μορφή του βάσκανου ανθρώπου.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Δημητρίου, αρ. ευρ. 447.
Υστερορωμαϊκή περίοδος



εικ.46 Κουδουνάκι - Tintinnabulum
με εγχάρακτο σταυρό και την αρχή του τρισάγιου ύμνου.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 163.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.47 Χρυσή lamella.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. 5453.
4^{ος} αι.



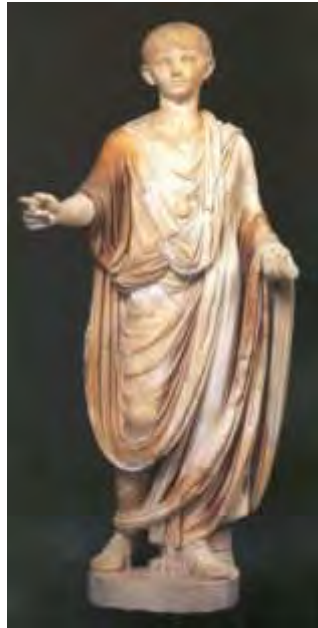
εικ.48 Πορτρέτο αγοριού με φυλακτό τύπου lamella
κρεμασμένο στο λαιμό του.
Δουβλίνο, Εθνικό Μουσείο Ιρλανδίας, αρ. ευρ. 1902.4.
3^{ος} αι.



εικ.49 Χρυσό περιδέραςιο με σταυρό
και δύο φυλακτά lamella.
Μόναχο, Bayerisches Nationalmuseum,
αρ. ευρ. 2000/347.
6^{ος} -7^{ος} αι.



εικ.50 Χρυσή bulla.
(αντίγραφο)
Ρώμη, Museum of roman civilization



εικ.51 Άγαλμα του Νέρωνα με bulla στο λαιμό του.
Παρίσι, Μουσείο Λούβρου,
αρ. ευρ. MA1210-MR 337, N 1580.
1^{ος} αι.



εικ.52 Πήλινο αγγείο σε σχήμα προτομής
μικρού παιδιού με ημισέληνο στο λαιμό του.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. GRA 1842.7-28.845.
3^{ος} αι.



εικ.53 Χάλκινο φυλακτό με ημισέληνο,
φαλλό και αποτροπαϊκή χειρονομία.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. 1977.0107.1
3^{ος} αι.



εικ.54 Απόληξη μεταλλικού αντικειμένου σε μορφή αγοριού
με bulla που φέρει χριστόγραμμα.
Μουσείο Τριέρης.
4^{ος} αι.



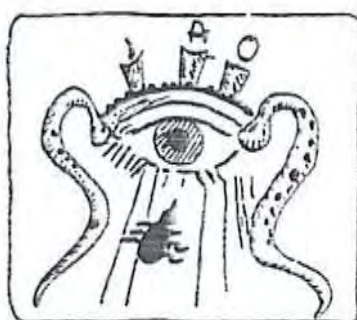
εικ.55 Χρυσή bulla με ερυθρό αχάτη που φέρει
επιγραφές σε σχήμα χριστογράμματος
Παρίσι, Μουσείο Λούβρου,
Département des Objets d' Art, αρ. ευρ. OA 9523.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.56 Καρνέολιος με παράσταση Γοργόνειου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 167.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.57 Ερυθρός ίασπις με παράσταση Γρύλου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 71.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.58 Σχεδιαστική αναπαράσταση
τοιχογραφίας με παράσταση του πολυπαθούς οφθαλμού.
Συναγωγή Δούρα Ευρωπός.
3^{ος} αι.



εικ. 59 Ψηφιδωτό δάπεδο με παράσταση του πολυπαθούς οφθαλμού.
Αντιόχεια, Antakya Museum,
αρ. ευρ. 1024.
2^{ος} αι.



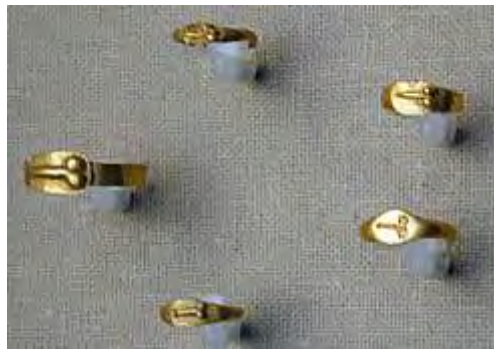
εικ.60 Μαρμάρινη πλάκα με παράσταση του πολυπαθούς οφθαλμού.
Λονδίνο, Συλλογή Δούκα Bedford του Woburn Abbey.
3^{ος} αι.



εικ.61 Μαρμάρινη πλάκα με παράσταση φαλλού και επιγραφή
Hic Habitat Felicitas.
Νάπολη, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο.
2^{ος} – 3^{ος} αι.



εικ.62 Χρυσό περίαπτο–φυλακτό σε σχήμα φαλλού.
Έσσεξ, Colchester Museum,
αρ. ευρ. E/2343.
3^{ος} αι.



εικ.63 Παιδικά χρυσά δακτυλίδια με ανάγλυφους φαλλούς.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο.
3^{ος} αι.



εικ.64 Τάσπης με παράσταση του θεού Μπες.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques.
(χωρίς αρ. ευρ.)
3^{ος} αι.



εικ.65 Ίασπις με παράσταση του θεού Μην.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 358.
3^{ος} αι.



εικ.66 Ίασπις με παράσταση του Πάνα.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. M.M. 41.160.639.
3^{ος} -4^{ος} αι.



εικ.67 Ασημένιος σταυρός με ένθετο ίασπι
που φέρει προτομή του Πάνα.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 911.
3^{ος} -4^{ος} αι. ο λίθος
6^{ος} αι. ο σταυρός



εικ.68 Φυλακτό από αιματίτη με παράσταση
του Σολομώντα ως Ιερού Ιππέα.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 13539.
3^{ος}-4^{ος} αι.



εικ.69 Αιματίτης με επιγραφή *σφραγίς θεού*.
Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.70 Χάλκινο φυλακτό με παράσταση
του πολυπαθούς οφθαλμού και επιγραφή
ιαω σα/βαώθ μιχ/αήλ βοήθι.
Σικάγο, University of Chicago, Divinity School.
4^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.71 Φυλακτό από υαλόμαζα με επιγραφή,
σφραγίς σολομόνος έχι την βασκανίαν.
Anemurium Νότιας Τουρκίας.
3^{ος} αι.



εικ.72 Χάλκινο φυλακτό με παράσταση
του πολυπαθούς οφθαλμού και του Ιερού Ιππέα.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Τσολοζίδη, αρ. ευρ. ΣΤ 5.
5^{ος}- 6^{ος} αι.



εικ.73 Σχεδιαστική αναπαράσταση φυλακτού
με παράσταση του Ιερού Ιππέα και επιγραφή:
σολομών σισίννιος σισιννάριος σε διόκι.
Σμύρνη.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.74 Χάλκινο περίαπτο με παράσταση του Ιερού Ιπέα.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection,
αρ. ευρ. BZ 1950.15.
5^{ος}-6^{ος} αι.



εικ.75 Αιματίτης με παράσταση του Ιερού Ιπέα
και επιγραφή: *σολομών, σφραγίς θεού SSS*.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Schlumberger, αρ. ευρ. 382
3^{ος} – 4^{ος} αι.



Εικ.76 Ασημένιο βραχιόλι με αποτροπαϊκές παραστάσεις.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 11472.
6^{ος} αι.



εικ.77 Χάλκινοι εγκόλπιοι σταυροί με ομόκεντρους κύκλους.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Γ.Τσολοζίδη.
αρ. ευρ. ΣΤ 55, ΣΤ 60, ΣΤ83, ΣΤ 79.
5^{ος} - 7^{ος} αι.



εικ.78 Χάλκινο δακτυλίδι με σχηματοποιημένους οφθαλμούς
για την αποτροπή της βασκανίας.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Γ. Τσολοζίδη, αρ. ευρ. ΣΤ 846.
4^{ος} -5^{ος} αι.



εικ.79 Πέτρινο περίαπτο-φυλακτό με ομόκεντρους κύκλους.
Ντιτρόιτ, Museum of Fine Arts.
4^{ος} -5^{ος} αι.



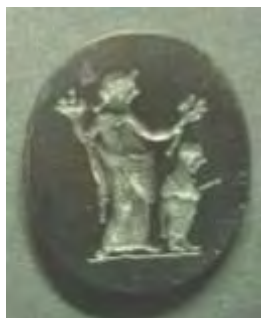
εικ.80 Μαρμάρινη πλάκα με παράσταση της γέννησης της Αφροδίτης
η οποία φέρει στο λαιμό κυκλικό κόσμημα με ομόκεντρους κύκλους.
Κάιρο, Κοπτικό Μουσείο.
3^{ος} -4^{ος} αι.



εικ.81 Υπέρθυρο οικίας με κυκλικά κοσμήματα
στον κοσμήτη.
Ιορδανία, Umm el Jimal.
6^{ος} αι.



Εικ.82 Δερμάτινο πουγκί-φυλακτό.
Πανεπιστήμιο Μίσιγκαν, Kelsey Museum of Archaeology



εικ.83 Τάσπης με παράσταση της Τύχης και του Πλούτου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 345.
3^{ος} – 4^{ος}



εικ.84 Καρνεόλιος απεικονίζει Πηδάλιο Τύχης.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 402,591.
3^{ος} – 4^{ος}



εικ.85 Όνυχας με επιγραφή:
ευτύχι ζήσαις ...ο φορών.
Λονδίνο, Συλλογή D. J. Content,
αρ. ευρ. 38.
3^{ος} αι.



εικ.86 Όνυχας με επιγραφή: *ευτύχι ευστάθι*.
Λονδίνο, Συλλογή D. J. Content,
αρ. ευρ. 33.
3^{ος} αι.



εικ.87 Χρυσό δακτυλίδι με επιγραφή:
ευτύχι μαρεΐνε.
Βιρτζίνια, Museum of Fine Arts,
αρ. ευρ. 67.52.8.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.88 Χάλκινο δισκάριο με ανάγλυφη
γυναικεία προτομή και επιγραφή *κυρά χάρις*
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 18298.
3^{ος} – 4^{ος}



εικ.89 Χρυσό περικάρπιο με τη μορφή της *Χάρις*.
Μασσαχουσέτη, Worcester Art Museum,
αρ. ευρ. 2001.87.
6^{ος} αι.



εικ.90 Καρνεόλιος με επιγραφή:
θυ χάρις ευτυχώς.
Ιδιωτική Συλλογή.
3^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.91 Σαρδόνυχας με παράσταση του Σέραπι–Αγαθοδαίμονα
και επιγραφή: *η χάρις των φορούντις.*
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques, αρ. ευρ. Y 21587.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.92 Ερυθρός ίασπις με πορτρέτο του Σέραπι
και επιγραφή: *εις ζεύς σέραπις*.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 9834.
3^{ος} αι.



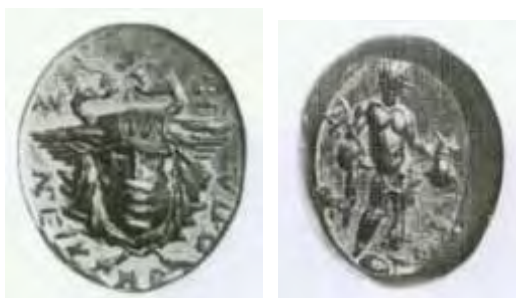
εικ.93 Σφραγιδόλιθος με παράσταση ακέφαλου δαίμονα
και επιγραφή: *βαχυχ/ αζαζ/ αραθ*.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 800.
3^{ος} – 4^{ος}



εικ.94 Χάλκινο περίαπτο με παράσταση του Ιερού Ιππέα και επιγραφή:
σφραγίς σολομόνος βοήθη τον φορούντα
φεύγε ακέφαλον πνεύμα ο υιός και λόγος του θεού διόκι σε.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1604.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.95 Χρυσή lamella με εγχάρακτη επιγραφή:
δότε νίκην χάριν ιωάννου κε γεοργίας κε του οϊύκου τούτου...το ον.
 Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. 3413.
 4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.96 Μαγνητίτης με παράσταση Γοργόνειου και Ερμή
 και επιγραφή: *νειχαροπλήξ.*
 Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 21791.
 3^{ος} αι.



εικ.97 Χάλκινη σφραγίδα σε σχήμα σανδάλου
 με την επιγραφή: *χάρις.*
 Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 11480.
 4^{ος} - 5^{ος} αι.



εικ.98 Αργυρό περικάρπιο με απεικονίσεις διάφορων αγίων.
 Στο κέντρο της σφενδόνης απεικονίζεται η Θεοτόκος Βρεφοκρατούσα.
 Στο κάτω μέρος της σφενδόνης αναγράφεται η λέξη *χάρις.*
 Τορόντο, Royal Ontario Museum,
 αρ. ευρ. 986.181.93.
 6^{ος}-7^{ος} αι.



εικ.99 Καστανός αχάτης με παράσταση του
Ευαγγελισμού της Θεοτόκου.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1783.
6^{ος} αι.



εικ.100 Σφραγιδόλιθος με παράσταση της
Προσκύνησης των Μάγων.
Οξφόρδη, Ashmolean Museum, αρ. ευρ. 1938.1109.
4^{ος} αι.



εικ.101 Χρυσό δακτυλίδι με επιγραφή
ευτύχι/ασυνκρίτι/συνκατα/φρονιω.
Βιρτζίνια, Virginia Museum of Fine Arts,
αρ. ευρ. 67.52.15.
4^{ος} αι.



Εικ102 Όνυχας σε χρυσό δακτυλίδι, με επιγραφή:
αυφλια = φιλία για πάντα.
 Λονδίνο, Συλλογή D. J. Content,
 αρ. ευρ. 49.
 3^{ος} αι.



εικ.103 Χάλκινο δακτυλίδι με παράσταση των Πέτρου και Παύλου.
 Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1612.
 6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.104 Χρυσό περίαπτο με μορφή όρθιας γυναικείας θεότητας
 με κέρας Αμαλθείας.
 Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 2110.
 3^{ος} αι.



εικ.105 Καρνεόλιος με παράσταση του Διόνυσου και επιγραφή:
φηλιζ = ευδαίμων, ευτυχής, άφθονος, καρποφόρος.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 605.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.106 Λάπις Λάζουλι με παράσταση του Πρίαπου
 και επιγραφή: *καθ' ημέραν ευπόρειμαι,*
ναχαβραχαχχωθαχωτχαχαβαχανα ευπόρει ιωαο.
 Νέα Υόρκη, Brooklyn Museum, αρ. ευρ. 16.157.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.107 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο καρνεόλιο λίθο με παράσταση
 θαλάσσιου ίππου και επιγραφή: *εύανδρος φύλαξ.*
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 64.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.108 Ερυθρός ίασπις με παράσταση
του ιερού της Παφίας Αφροδίτης.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 55.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.109 Περίτεχνο ολόχρυσο περίαπτο φέρει στο κέντρο
ένθετο όνυχια με επιγραφή στην α΄ όψη:
ευτυχώς πρόκοπτε ο φορών
ενώ στη β΄ όψη παράσταση με
την προσκύνηση των τριών Μάγων.
Ιδιωτική Συλλογή.
12^{ος} αι. το χρυσό κόσμημα,
6^{ος} αι. ο ένθετος λίθος.



εικ.110 Μαύρος ίασπις με παράσταση των τριών Χαρίτων
και επιγραφή: *ζήσαις δαβάτι συ νικάς πάντες.*
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 81.6.308.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



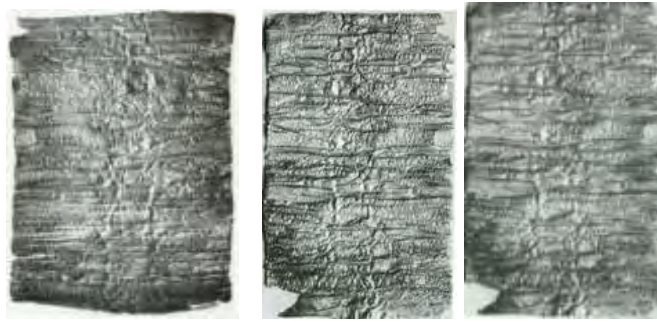
εικ.111 Μπλε υαλόμαζα με παράσταση του Σέραπι και επιγραφή:
νείκά ο επήκοος.
 Συλλογή Ruthven, αρ. ευρ. 18.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.112 Πράσινος ίασπις με παράσταση του Δανιήλ
 στο λάκκο των λεόντων και χριστογράμματος.
 Αγία Πετρούπολη, Ερμιτάζ, αρ. ευρ. H11542.
 3^{ος} - 4^{ος} αι.



εικ.113 Σκαραβαίος από αμέθυστο
 με παράσταση Διονύσου με πουλί.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 539.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.114 Χρυσή lamella με εγχάρακτη επιγραφή.
Βαλτιμόρη, The Walters Art Gallery,
αρ. ευρ. 57.1960.
4^{ος} αι.



εικ.115 Σφραγιδόλιθος με παράσταση αγώνα σε ιππόδρομο.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 441.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.116 Στρατιώτες προσφέρουν θυσία στο βωμό του Άρη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 641.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.117 Καστανή υαλόμαζα, σταυρός
επιγραφή: *τούτο νίκα*.
Ιδιωτική Συλλογή.
τέλη 5^{ου} αι.



εικ.118 Αχάτηςμε παράσταση δύο παλαιστών.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 354.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.119 Καρνεόλιος με παράσταση δύο πυγμάχων.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 357.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.120 Ερυθρός ίαψις με παράσταση ηνιόχου σε άρμα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 407.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.121 Καρνεόλιος με παράσταση τοξότη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 658.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



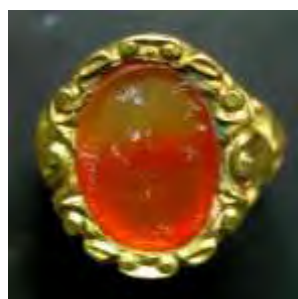
εικ.122 Αιματίτης με παράσταση της Αφροδίτης
καθώς σέρνει τον Άρη γυμνωμένο.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Collection Blanchet.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.123 Πράσινος ίασπις με παράσταση
του Άρη καθώς σέρνει
ημίγυμνη Αφροδίτη.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Collection Froehner, αρ. ευρ. 2871.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.124 Λάπις λάζουλι με παράσταση του Άρη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 582.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.125 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο καρνεόλιο
που φέρει παράσταση Αφροδίτης και ροδάκανθας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 53.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.126 Πράσινος ίασπις με παράσταση
του Ήλιου σε τέθριππο άρμα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 429.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.127 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο ερυθρό ίασπι
που φέρει παράσταση της Σελήνης
σε άρμα που οδηγούν δύο ταύροι.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 46.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.128 Αχάτης με παράσταση του Ερμή
κρατώντας *κυρήκειον* και *ράβδον*.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 381.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.129 Ερυθρός λίθος με παράσταση
των τριών Χαρίτων.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 457.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.130 Αγάτης με παράσταση
 φτερωτής Νέμεσης με τροχό.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 228.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



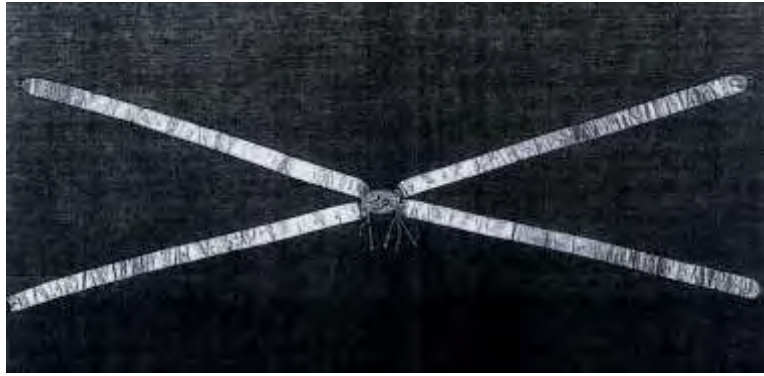
εικ.131 Σεληνίτης με παράσταση της Σελήνης.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 798.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.132 Πήλινο ειδώλιο γυναίκας με *κεστό μάντα*.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
Greek and Roman Antiquities,
αρ. ευρ. 1926.9-30.42.
3^{ος} αι.



εικ.133 Χρυσή αλυσίδα στήθους, (*κεστός μάς*)
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο.
αρ. ευρ. MLA 1916,7-4.1.
6^{ος} αι.



εικ.134 Χρυσή αλυσίδα στήθους, (κεστός μιάς).
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
Prehistoric and Romano-British Antiquities.
4^{ος} αι.



εικ.135 Χρυσή αλυσίδα στήθους, (κεστός μιάς).
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
Prehistoric and Romano-British Antiquities.
Από το θησαυρό του Hoxne.
4^{ος} αι.



εικ.136 Δακτυλιόλιθος με επιγραφή:
*λέγουσιν α θέλουσιν λεγέτωσαν ου μέλι μοι
συ φίλει με συνφέρει σοι.*
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 734.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.137 Δακτυλιόλιθος με παράσταση
χειρός που κρατάει αντί
και επιγραφή: *μνημόνευε*.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 733.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.138 Δακτυλιόλιθος με παράσταση
χειρός που κρατάει φοινικόκλαδο
και επιγραφή: *μνημόνευε*.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο
αρ. ευρ. MLA 65,10-23,1.
4^{ος} αι.



εικ.139 Χαλαζίας με παράσταση
της Αφροδίτης αναδύομενης.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 476.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.140 Πράσινος ίασπις με παράσταση
του Έρωτα και της Ψυχής.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
αρ. ευρ. M 6255.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.141 Πράσινος ίασπις με ερωτική παράσταση.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
αρ. ευρ. 2208.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.142 Σχεδιαστική αναπαράσταση χρυσής lamella
με απεικόνιση *ξίφους*.

Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Froehner, αρ. ευρ. 285a.
3^{ος} αι.

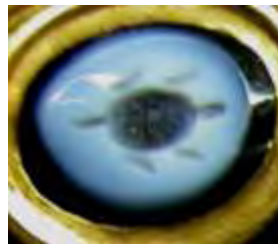


εικ.143 Πράσινος ίασπις με παράσταση
όρχεων και δύο φαλλών.

Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 408.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.144 Ερυθρός ίασπις με ερωτική
παράσταση κόκορα και κότας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 969.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.145 Λάπις λάζουλι με παράσταση χελώνας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 101.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.146 Αχάτης με παράσταση λαγού.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 872.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.147 Αμέθυστος με παράσταση του
Αετού-Δία και του Γανυμήδη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 445.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.148 Ερυθρός ίασπις με παράσταση
της Λήδας και του κύκνου.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 52.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.149 Χρυσό περίπτο με ένθετη καμέα που
φέρει παράσταση της Αφροδίτης με τον Έρωτα.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Σταθάτου, αρ. ευρ. Στ.508.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.150 Χρυσό περιδέραιο με λάπις λάζουλι
και ολόσωμη Αφροδίτη.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks Collection,
αρ. ευρ. BZ 1928.6.
αρχές 7^{ου} αι.



εικ.151 Σαρδόνυχας με παράσταση του
Απόλλωνα και της Άρτεμης. Επιγραφή: πόθος.
Αγία Πετρούπολη, Μουσείο Ερμιτάζ,
αρ. ευρ. ω372.
6^{ος} αι.



εικ.152 Χρυσό περιδέραιο με σμαράγδια, ζαφείρια
και σαρδόνυχα με παράσταση της Άρτεμης.
Βερολίνο, Staatliche Museen, αρ. ευρ. 30219, 508B.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.153 Χρυσό περίαπτο με ανάγλυφο σταυρό
και ένθετο αχάτη που φέρει παράσταση
του Απόλλωνα και της Δάφνης.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks,
Byzantine Collection, αρ. ευρ. BZ 1969.15.
3^{ος} , 6^{ος} αι.



εικ.154 Μετάλλιο από ασβεστόλιθο
με παράσταση της αγίας Θέκλας.
Κάνσας, The Nelson-Atkins Museum of Art.
5^{ος} αι.



εικ.155 Πήλινη ευλογία με παράσταση
της αγίας Θέκλας.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο
αρ. ευρ. EA 69839.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.156 Χρυσό δακτυλίδι με παράσταση
της αγίας Θέκλας
και κρυπτογράμματα.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 2107.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.157 Χάλκινο περίαπτο με επιγραφή *ρεφαήλ*.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt,
αρ. ευρ. 1060.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.158 Χρυσό δακτυλίδι με παράσταση χειραψίας.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Σταθάτου, αρ. ευρ. 631.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.159 Γαμήλια κούπα με παράσταση
του Herculis pronubus ανάμεσα σε ζεύγος.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
αρ. ευρ. M, LA 63,7-27,3.
4^{ος} αι.



Εικ.160 Γαμήλια κούπα με παράσταση
του Amor pronubus ανάμεσα σε ζεύγος.
Μουσείο Βατικανού.
4^{ος} αι.



εικ.161 Γαμήλια κούπα με παράσταση
του Christus pronubus ανάμεσα σε ζεύγος.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
αρ. ευρ. M, LA 98,7-19,1.
4^{ος} αι.



εικ.162 Γαμήλια κούπα με παράσταση ζεύγους
και των γαμήλιων συμβόλων, δακτυλίδι και στέφανα.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης.
αρ. ευρ. 1915,15.168.
4^{ος} αι.



εικ.163 Σιδερένιο δακτυλίδι με παράσταση χειραψίας
και σχηματοποιημένης καρδιάς.
Κολωνία, Römisch-Germanisches Museum,
αρ. ευρ. 1033.
3^{ος} αι.



εικ.164 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο σαρδόνυχα
που φέρει παράσταση χειραψίας
και επιγραφή: *ομόνοια*.
Λονδίνο, Συλλογή Derek J. Content,
αρ. ευρ. 50.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.165 Χάλκινο δακτυλίδι με παράσταση ζεύγους
και επιγραφή: concordia.
Βερολίνο, Staatliche Museen,
αρ. ευρ. FG 993.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.166 Χρυσό δακτυλίδι των Αριστοφάνη και Βιγκιλάντια.
Ουάσιγκτον D.C., Dumbarton Oaks Collection,
αρ. ευρ. 47.18.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.167 Λεπτομέρεια ασημένιου κιβωτιδίου
με παράσταση ζεύγους και επιγραφή: ομόνοια.
Σόφια, National Archaeological Museum,
αρ. ευρ. 2519.
αρχές 5^{ου} αι.



εικ.168 Γυάλινο περίαπτο με παράσταση ζεύγους.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt,
αρ. ευρ. 1298.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.169 Ασημένιο δακτυλίδι με παράσταση ζεύγους
και επιγραφή: *viva in (deo)*.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt,
αρ. ευρ. 2103.
τέλη 4^{ου} αι.



εικ.170 Γαμήλια πυξίδα του Secundus και της Projecta.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
αρ. ευρ. M, LA 66,12-29,1.
4^{ος} αι.



εικ.171 Χρυσό δακτυλίδι με παράσταση ζεύγους
και επιγραφή: *ομόνοια*.
Από Συρία.
5^{ος} αι.



εικ.172 Χρυσό δακτυλίδι γάμου,
επιγραφή: *θεού χάρις ομόνοια*.
Ουάσιγκτον D.C., Dumbarton Oaks Collection,
αρ. ευρ. 59.60.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.173 Χρυσό δακτυλίδι με παράσταση ζεύγους
με το Χριστό ανάμεσά τους και επιγραφή: *ομόνοια*. Στη στεφάνη
η επιγραφή: *κ...εως όπλων ευδοκίας εστεφάνωσας ημάς*.
Αγία Πετρούπολη, The Hermitage Museum, αρ. ευρ. ω 121.
6^{ος} -7^{ος} αι.



εικ.174 Χρυσό δακτυλίδι γάμου με σκηνές από τη ζωή του Χριστού.
Επιγραφή: *ομόνοια κύριε βοήθι τους δούλους σου πέτρους θοδότης*
ειρήνην την εμήν αφήμι υμίν ειρήνην την εμήν δήδωμε υμίν.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks Collection, αρ. ευρ. 47.15.
7^{ος} αι.



εικ.175 Σιδερένιο δακτυλίδι με παράσταση
της Παναγίας ως Νέας Εύας.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Τσολοζίδη,
αρ. ευρ. ΣΤ 18.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.176 Καρνεόλιοι λίθοι με παραστάσεις
του Αδάμ και της Εύας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 607-8.
4^{ος} αι.



εικ.177 Χρυσή γαμήλια ζώνη
με το Χριστό και παγανιστικές θεότητες
επιγραφή : *εχ θεού, ομόνοια, χάρις υγεία.*
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks Collection,
αρ. ευρ. 37.33.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.178 Χρυσή γαμήλια ζώνη με μηνίσκο.
Αθήνα, Χριστιανικό και Βυζαντινό Μουσείο,
αρ. ευρ. BXM879 (AMM 3057).
αρχές 7^{ου} αι.



εικ.179 Επίχρυση πόρπη ζώνης με γαμήλια παράσταση
και το Βελλεροφόντη υπεύοντα τον Πήγασο.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 1993.166.
4^{ος} αι.



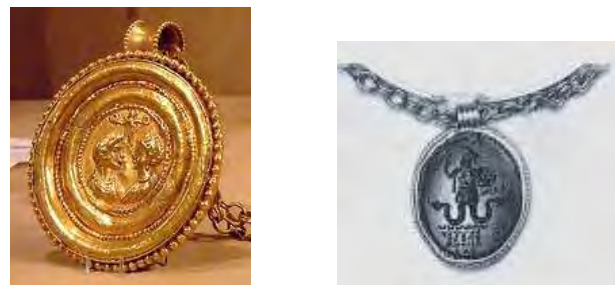
Εικ.180 Γυάλινο πινάκιο με παράσταση
φωτοστεφανομένου Βελλεροφόντη
υπεύοντα τον Πήγασο.
(αντίγραφο)
Μόναχο, Prähistorische Staatssammlung,
4^{ος} αι.



εικ.181 Ερυθρός ίασις με παράσταση
του Βελλεροφόντη υπεύοντα τον Πήγασο.
Κολωνία, Instituts für Altertumskunde,
αρ. ευρ. 34.
3^{ος} αι.



εικ.182 Χρυσό εγκόλπιο με γαμήλια παράσταση
και Ευαγγελισμό.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt,
αρ. ευρ. 378.
6^{ος} αι.



εικ.183 Χρυσό εγκόλπιο με γαμήλια παράσταση και
αιματίτης με τη μορφή του Αβραζάς.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 1958, 58.12.
4^{ος} - 5^{ος} αι.



εικ.184 Χρυσό ενώτιο με σαρδόνυχα
που φέρει επιγραφή: τη καλή.
Βοστώνη, Museum of Fine Arts,
αρ. ευρ. 66.318b.
4^{ος} αι.



εικ.185 Χρυσό περικάρπιο με επιγραφή:
ευτυχώς χρω διά βίου.
 Βερολίνο, Staatliche Museen,
 αρ. ευρ. 30219,509.
 4^{ος} αι.



εικ.186 Χρυσό περικάρπιο με επιγραφή:
ψυχή καλή υγιαίνουσα.
 Saint Louis, City Art Museum,
 αρ. ευρ. 54:1924.
 4^{ος} αι.



εικ.187 Καρνεόλιος λίθος
 με επιγραφή: *ψυχή καλή.*
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 90.
 4^{ος} αι.



εικ.188 Χρυσό περιδέραιο με περίαπτα νομίσματα.
Κάνσας, The Nelson-Atkins Museum of Art,
αρ. ευρ. 56-77.
3^{ος} αι.



εικ.189 Χρυσό περιδέραιο με «κωνσταντινάτα»
και μετάλλιο.
Αγία Πετρούπολη, The Hermitage Museum,
αρ. ευρ. ω 107-108.
6^{ος} αι.



εικ.190 Χρυσό εγκόλπιο με νομίσματα και μετάλλιο που φέρει παράσταση του
Ευαγγελισμού και του Γάμου εν Κανά.
Επιγραφή: *κύ[ριε] βοήθι τε φορούσα.*
Βερολίνο, Staatliche Museen,
αρ. ευρ. 30219, 506.
7^{ος} αι.



εικ.191 Χρυσή γαμήλια ζώνη με νομίσματα.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 1917, 17.190.147.
6^{ος} αι.



εικ.192 Μαγικό ειδώλιο και κατάδεσμος.
Παρίσι, Μουσείο Λούβρου
4^{ος} αι.



εικ.193 Λεπτομέρεια πορτρέτου γυναικός
στολισμένης με κοσμήματα και φυλακτά.
Δρέσδη, Κρατικές Συλλογές, Τμήμα Αρχαιοτήτων,
αρ. ευρ. P.598 (Aeg. 778).
3^{ος} αι.



εικ.194 Χρυσό περικάρπιο με επιγραφή:
χρω ευτυχούσα / χρω υγιένουσα.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles, αρ. ευρ. 511-512.
4^{ος} αι.



εικ. 195 Σιδερένιο βραχιόλι με διακόσμηση σταυρών.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 11476.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.196 Χρυσό δακτυλίδι με ένθρονη Θεοτόκο
και επιγραφή: + *κύριε βοήθι τι φορούσι.*
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 17.190.1654.
7^{ος} αι.



εικ.197 Χάλκινο δακτυλίδι με παράσταση του
αγίου Γεωργίου και επιγραφή: *άγιε γεώργιε βοήθει αναστασία.*
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 11519.
6^{ος} αι.



εικ.198 Ασημένιο περιλαίμιο με σταυρό
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 11423.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.199 Χρυσό περιδέραιο με σταυρό
και δύο φυλακτά τύπου lamella.
Ινδιάνα, University Art Museum, αρ. ευρ. 70.56.11.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.200 Ασημένιο περίαπτο-λειψανοθήκη.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1719.
7^{ος} αι.



εικ.201 Αιματώδης ίασπις με παράσταση σχηματοποιημένης μήτρας
και επιγραφή: *ορωριούθ* (= Φως του φωτός, του πρώτου ουράνιου φωτός).
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 807.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.202 Αιματίτης με παράσταση σχηματοποιημένης
μήτρας και κλειδιού.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
αρ. ευρ. 395
4^{ος} αι.



εικ.203 Πορτρέτο γυναικός με μηνίσκο στο λαιμό.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. EA 74713.
2^{ος} αι.



εικ.204 Χάλκινος κερατοειδής μηνίσκος.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. ΒΚο 228/38.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.205 Ασημένιος μηνίσκος με χριστόγραμμα.
Μουσείο Τριέρης.
4^{ος} αι.



εικ.206 Χάλκινο περίαπτο με σταυρό και ημισέληνο.
Ιδιωτική Συλλογή.
7^{ος} αι.



εικ.207 Πορτρέτο γυναίκας με περίαπτο όστρεο στο λαιμό.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. EA 74709.
2^{ος} αι.



εικ.208 Όστρεο φυλακτό.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. BO 65/7.
3^{ος} αι.



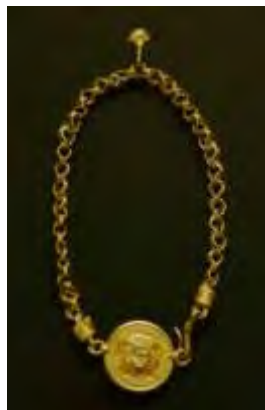
εικ.209 Όστρεο φυλακτό με ενσωματωμένο περίαπτο σταυρό.
1^η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων, αρ. ευρ. 7333.
13^{ος} – 14^{ος} αι.



εικ.210 Χρυσό βραχιόλι με επιγραφή: *ευτόκι*.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles, Συλλογή Seyrig.
5^{ος} αι.



εικ.211 Πορτρέτο γυναίκας με περιδέραιο που φέρει *γοργόνειο*.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. EA 65344.
3^{ος} αι.



εικ.212 Χρυσό περιδέραιο με *γοργόνειο*.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1636
3^{ος} αι.



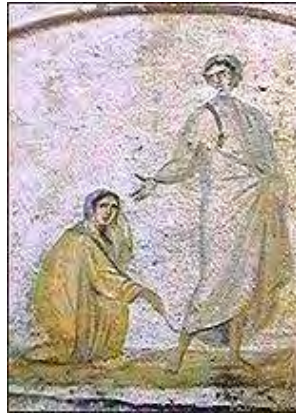
εικ.213 Αργυρό δακτυλίδι με παράσταση της Μέδουσας.
Χιούστον, The Menil Collection, αρ. ευρ. X490.740.
7^{ος} αι.



εικ.214 Χρυσοπράσιο με παράσταση του Χνούβη και επιγραφή:
εγώ είμαι ο χνούβης, ο παντοτινός κύριος.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 9865.
3^{ος} αι.



εικ. 215 Αιματίτης με παράσταση του Χνούβη και επιγραφή:
μητρικού (πάθους) θεραπείαι (πάθος) θεραπεύειν.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Schlumberger, αρ. ευρ. 353.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.216 Τοιχογραφία με παράσταση του θαύματος της αιμορροούσας.
Ρώμη, Κοιμητήριο των αγίων Πέτρου και Μαρκελλίνου.
4^{ος} αι.



εικ.217 Πράσινος ίασπις με παράσταση του θαύματος της αιμορροούσας.
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 13527.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.218 Αιματίτης με παράσταση του Τάνταλου
και επιγραφή: διψάς τάνταλε αίμα πίε.
Βηρυτός, Ιδιωτική συλλογή.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.219 Εικονογραφημένο χειρόγραφο με παράσταση γέννας.
Οκτάτευχος, Βιβλιοθήκη του Βατικανό, αρ. ευρ. gr747, fol.46v
11^{ος} αι.



εικ.220 Αιματίτης με παράσταση γυναικός
σε στάση γέννας και σχηματοποιημένη μήτρα.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. G 1986,5-1,32.
3^{ος} αι.



εικ.221 Τασπιδί με παράσταση γυναικός σε στάση γέννας
και του Ηρακλή καθώς πνίγει το λιοντάρι της Νεμέας.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. G 364, EA 56364.
3^{ος} αι.



εικ.222 Αχάτης με παράσταση της Εφέσιας Άρτεμης.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Froehner, αρ. ευρ. 2965.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.223 Χρυσό βραχιόλι με προτομή της Θεοτόκου.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. ευρ. MLA A.F.351.
6^{ος} αι.



εικ.224 Χρυσό επίθετο κόσμημα με
επιγραφή: + θεοτόκη βωέθι τι / φορούσα.
Βαλτιμόρη, The Walters Art Gallery, αρ. ευρ. 57.547.
6^{ος} αι.



εικ.225 Ίασπις με παράσταση της Ίσιδας βρεφοκρατούσας.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 904.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.226 Μαύρη υαλόμαζα με παράσταση της Θεοτόκου βρεφοκρατούσας.
Ann Arbor, Πανεπιστήμιο Michigan,
Taubman Medical Library, αρ. ευρ. 330.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.227 Αιματίτης με παράσταση του θεού Μπές
και σχηματοποιημένης μήτρας.
Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο, αρ. ευρ. 1897.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.228 Χρυσό περίπτο με τη μορφή της Ίσιδας– Σελήνης
Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. ευρ. 1753.
3^{ος} αι.



εικ.229 Χρυσή lamella με εγχάρακτη επιγραφή:
*ελθαι προς αιμαι ισις/ οτι αιγω ιμιν οσιρις/ οαρην αδαιρφο σου/ ταυτα τα/
υδατα α/ σοι προσφαιρω υ/ δρω αιστι ιαιρακος/ στηθινιον ιβαιος/ υδρω του ανουβαιος
μ/ αδελφον φθνηθ/ βεν κατα νοτον/ εν ναι ανυζον/ σου την μητραν/
εν ταυτη τη ωρα και/ εν τη ροπη και α/ ρπαζον το σπαραι/ ν εν σου υδρω εν τω/
σου ονοματι ισι ανα/ σα βασιλισα ταιντυρων/ ηδη ταχυ ταχυ δια/ την δυναμιν υ/
μων ταχυ.*
Κάιρο, Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. J. 71204.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.230 Τοιχογραφία με παράσταση του άγιου Σισίνιου με την Αλαβασδρία
Μονή αγίου Απόλλωνα, Bawit, Αίγυπτος.
6^{ος} αι.



εικ.231 Χάλκινο φυλακτό με παράσταση του Ιερού Ιππέα,
και επιγραφή: μελισσίας+σισίνιος σισίνιος.
Βοστώνη, Harvard University, Arthur M. Sacler Museum,
αρ. ευρ. 1951.31.4.1868.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.232 Χρυσό δακτυλίδι με προτομή του Ασκληπιού και ζωδιακού κύκλου.
Βιρτζίνια, Museum of Fine Arts, αρ. ευρ. 67.52.11.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.233 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο αχάτη με παράσταση του Σέραπη
και επιγραφή: *μέγα το όνομα του σάραπισ*.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 29.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.234 Χάλκινο δακτυλίδι με ανάγλυφη προτομή
του Ιησού Χριστού.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1071.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.235 Μικρογραφία χειρογράφου με παράσταση
θεραπείας ασθενών με εγκοίμηση.
Άγιον Όρος, Ι.Μονή Διονυσίου.
11^{ος} αι.



εικ.236 Χρυσό ανάθημα οφθαλμών.
Βατικανό, Συλλογή της Βασιλικής του Αγίου Πέτρου.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.237 Μάργαρο με παράσταση αετού.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 937.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.238 Σιδερένιο δακτυλίδι με εγχάρακτο σταυρό.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt, αρ. ευρ. 1623.
6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.239 Πράσινος ίασπις με επιγραφή:
όλεθρον και / πύρηθρον/ φύγε από του/ φορούντος το/ φυλακτήριον τούτο.
 Pelizaus Museum, Hildesheim, αρ. ευρ. 285.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.240 Σφραγιδόλιθος με προτομή του Μέγα Αλεξάνδρου.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Καραπάνου, αρ. ευρ. 494.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.241 Ίασπις με παράσταση σαύρας
 και επιγραφή: *κανθεσουλε*
 Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
 Συλλογή Δημητρίου, αρ. ευρ. 3132.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.242 Χρυσό περίαπτο με ένθετο νόμισμα,
την πίσω όψη του οποίου εικονίζεται ο Ηρακλής
καθώς πνίγει το λιοντάρι της Νεμέας.
Νέα Υόρκη, The Numismatic Society, Συλλογή Newell.
3^{ος} αι.



εικ.243 Ερυθρός ίασπις που φέρει παράσταση του Ηρακλή
καθώς πνίγει το λιοντάρι της Νεμέας και τρία ΚΚΚ.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού, αρ. ευρ. ΒΚο 214/19.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.244 Πράσινος ίασπις με παράσταση ηλιακών θεοτήτων
και επιγραφή: *ίλαιος σοι ο ήλιος κοκκε*
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Blanchet, αρ. ευρ. 28.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.245 Κίτρινος ίασπις με παράσταση του Χνούβη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 100.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.246 Μαύρος ίασπις με παράσταση ίβιδας
και επιγραφή: *ενπέπι*.
Ann Arbor, Πανεπιστήμιο Michigan,
Taubman Medical Library, αρ. ευρ. 80.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.247 Αιματίτης με παράσταση θεριστή και επιγραφή:
εργάζο/ με κε ου/ πονώ.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
Συλλογή Froehner, αρ. ευρ. 2960.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.248 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο καρνεόλιο
που φέρει παράσταση λέοντα και αστέρι.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου, αρ. ευρ. 57.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.249 Χάλκινος σταυρός με παράσταση του συμβόλου του Αιγόκερω.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Γ. Τσολοζίδη, αρ. ευρ. ΣΤ 54.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.250 Σχεδιαστική αναπαράσταση μεσαιωνικού χειρογράφου με παράσταση του ανθρωπίνου σώματος και των ζωδίων που το επηρεάζουν.



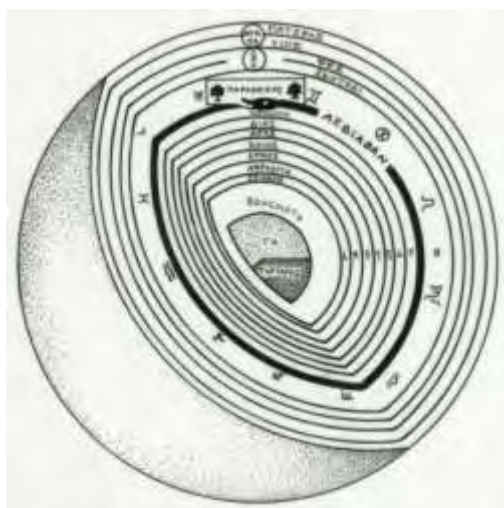
εικ.251 Χρυσή lamella με εγχάρακτη επιγραφή:
τετρηχι δ' αγορη υπό δε στεναχίζετο γαία.
 Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection,
 αρ. ευρ. BZ 1953.12.52.
 3^{ος} αι.



εικ.252 Μολύβδινο φυλακτό με γραμματόσημα
σύμβολα και επτά τετράποδα.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Γ. Τσολοζίδη,
αρ. ευρ. ΣΤ 926.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.253 Μπλε χαλκηδόνιος με επιγραφή: *εξορκίζω σε τον /σεπτα ουρα/ νους και του /
ς δυο αρχανγ/ ελους και το μεγα ονομα/ χερουβι ιαω/ σωσον τον/ φοροντα = εξορκίζω
σε τους επτά ουρανούς και τους δύο αρχαγγέλους και το μέγα όνομα χερουβίν ιάω
σώσον τον φορούντα.*
Ιδιωτική συλλογή.
3^{ος} αι.



εικ.254 Σχεδιαστική απεικόνιση του διαγράμματος των οφιτών γνωστικών, σχετικά με τους επτά ουρανούς, που αναφέρεται από τον Κέλσο.



εικ.255 Χρυσή ορφική lamella της Καικιλίας Σεκουνδείνας.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
αρ. ευρ. 3154.
3^{ος} αι.



εικ.256 Χρυσή lamella με επιγραφή:
ο άγγελος ο φυλ/ άσων και διασώζω/ ν τας ψυχάς των/ ανθρώπων δια/ φύλαξον την ψυ/
χήν μασταρίω/ νος σαλαμισίου/ και διάσωσον αυ/ τόν εκ παντός κιν/ δύνου και φείσε
αυ/ τού την ψυχήν κ/ έλεον αυτόν οτ/ δεετοσενοσοι.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection,
αρ. ευρ. BZ 1948.3.
3^{ος} αι.



εικ.257 Τοιχογραφία με παράσταση της Βίμπια
καθώς συνοδεύεται από το συνοδό άγγελό της
στην ουράνια κατοικία της.
Ρώμη, τάφος της Βίμπια.
Τέλη 3^{ου} – αρχές 4ου αι.



εικ.258 Τοιχογραφία με παράσταση της Πετρονίλλας και της Βενεράντας.
Ρώμη, τάφος της Βενεράντας κοντά στη βασιλική
των αγίων Νηρέα και Αχιλλέα.
β' μισό του 4ου αι.



εικ.259 Αιματίτης με παράσταση του αρχαγγέλου Μιχαήλ
και επιγραφή: *άγιε μιχαήλ*.
Μίστικαν, Kelsey Museum,
αρ. ευρ. 26128.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.260 Τοιχογραφία με παράσταση Δεομένης.
Ρώμη, κατακόμβη του αγίου Καλλίστου.
τέλη 3^{ου} αι.



εικ.261 Αιματίτης με παράσταση φοίνικα και επιγραφή:
ΧΣ / επικαλου/μαι ιησουν/ χριστον ναζ/αριηνον
πατε/ρα δαουηδ ω/σανα...ελθ/η...να.
Βερολίνο, Staatliche Museen.
4^{ος} αι.



εικ.262 Αιματίτης με παράσταση του αγίου Προκοπίου
σε στάση δέησης και επιγραφή: *άγ/ιε/προ/κο/πι.*
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, M&LA C 459,
αρ. ευρ. ΕΑ 86,6-15,85;56459.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.263 Τοιχογραφία με παράσταση ουράνιου δείπνου.
Κατακόμβη Αγίας Πρισκίλης.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.264 Ερυθρός ίασπις με παράσταση του Δανιήλ
και σταυρού-ανκ με επιγραφή: *εις θεός ιησ(ούς)*.
Τορόντο, Royal Ontario Museum,
αρ. ευρ. 949.X161.22.
τέλη 5^{ου} αι.



εικ.265 Χάλκινο ανθρωπόμορφο φυλακτό.
Θεσσαλονίκη, Συλλογή Γ. Τσολοζίδη,
αρ. ευρ. ΣΤ 190.
4^{ος} αι.



εικ.266 Σχεδιαστική απεικόνιση μανδαϊκού κώδικα με θέμα το ταξίδι της ψυχής. Ο Αμπαθούρ, φύλακας της κλίμακας, μεταφέρει με το πλοίο του Ήλιου τις ψυχές στην αιώνια κατοικία τους.
2^{ος} αι. (σώζεται σε αντίγραφο του 1837).



εικ.267 Γυάλινα ανθρωπόμορφα φυλακτά.
Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Σταθάτου.
αρ. ευρ. 244.
6^{ος} αι.



εικ.268 Ανασκαφικά ευρήματα από ιταλικούς τάφους.
Ανάμεσά τους και ομοιώματα σκαλών.
Νάπολη, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο.
1^{ος} – 3^{ος} αι.



εικ.269 Τοιχογραφία με παράσταση ψυχής με μορφή
κοπέλας με φτερά πεταλούδας.
Ρώμη, κατακόμβη των αγίων Μαρκελλίνου και Πέτρου.
4^{ος} αι.



εικ.270 Χρυσό δακτυλίδι με καρνεόλιο που φέρει παράσταση
πεταλούδας-ψυχής.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου,
αρ. ευρ. 69.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.271 Ρωμαϊκό ψηφιδωτό με παράσταση διαφόρων συμβόλων, ανάμεσά τους μιας
νεκροκεφαλής και πεταλούδας- ψυχής, αντίστοιχα σύμβολα του θανάτου και της
αθανασίας.
Νάπολη, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο,
αρ. ευρ. 109982.
1^{ος} αι.



εικ.272 Αχάτης με παράσταση περιρραντηρίου
με σταυρό και δυο περιστέρια.
Ουάσιγκτον, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection,
αρ. ευρ. BZ 1948.19.
4^{ος} – 8^{ος} αι.



εικ.273 Χάλκινο δακτυλίδι με παράσταση
πτηνού που τσιμπάει καρπούς από κλαδί.
Μόναχο, Συλλογή Christian Schmidt,
αρ. ευρ. 1928.
4^{ος} αι.



εικ.274 Καρνεόλιος με παράσταση παγωνιού και πεταλούδας-ψυχής.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου,
αρ. ευρ. 923.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.275 Καμέο με παράσταση Έρωτα που καίει
με λαμπάδα ψυχή - πεταλούδα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου,
αρ. ευρ. 30.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.276 Λεπτομέρεια μαρμάρινης σαρκοφάγου
με παράσταση ερωτιδέων
σε σκηνή τρύγου.
Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης,
αρ. ευρ. 24.97.12.
3^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.277 Λεπτομέρεια ψηφιδωτού δαπέδου
με παράσταση των τεσσάρων εποχών
και σταυρό στο κέντρο.
Τυνησία, Djebel Oust.
4^{ος} αι.



εικ.278 Χρυσό δακτυλίδι με χαλκηδόνιο που φέρει παράσταση Φοίνικα.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου,
αρ. ευρ. 101.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.279 Εικονογραφημένος πάπυρος
με παράσταση ουροβόρου όφεως.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
PGM VII
4^{ος} αι.



εικ.280 Γυάλινο περίαπτο με παράσταση λέοντα.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. ΒΥμ 12/4.
4^{ος} αι.



εικ.281 Μαύρος ίασπις με παράσταση του
Άνουβι ταριχεύοντα τον Όσιρι.
Παρίσι, Bibliothèque Nationale,
Cabinet des Médailles et Antiques,
αρ. ευρ. 2216.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.282 Εικονογραφημένος πάπυρος με παράσταση
του Άνουβι ταριχεύοντα τον Όσιρι.
Πάπυρος του Λέιντεν.
4^{ος} αι.



εικ.283 Εικονογραφημένο χειρόγραφο με παράσταση της τελευταίας
του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου.
Στοκχόλμη, Βασιλική Βιβλιοθήκη.
16^{ος} αι.



εικ.284 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο καρνεόλιο που φέρει παράσταση της Δήμητρας κρατώντας παπαρούνες και στάχια.

Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου,

αρ. ευρ. 42.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.285 Χρυσό περίπατο με ένθετο καρνεόλιο που φέρει παράσταση του Ερμή και της Ομόνοιας.

Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου,

αρ. ευρ. 366.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.286 Χάλκινο δακτυλίδι με εγχάρακτη διακόσμηση πλοίου με χριστόγραμμα στο κατάρτι.

Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο,
4^{ος} αι.



εικ.287 Χρυσό δακτυλίδι με καρνεόλιο που
φέρει παράσταση του Όσιρι σε πλοίο.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου,
αρ. ευρ. 85.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.288 Χρυσό περίαπτο με ένθετο πράσινο ίασπι που φέρει
παράσταση μουμιοποιημένου Όσιρι με κλαδί φοίνικα στο χέρι
και του Αβραξάς στην πίσω όψη.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Τζιβανόπουλου,
αρ. ευρ. 94.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.289 Πράσινος ίασπις με παράσταση του Αρποκράτη σε λωτό.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. ΒΛμ 12/4.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.290 Αιματίτης με παράσταση του Ιησού σε λέμβο.
Επιγραφή στην πίσω όψη: *χρισ/τος*.
Μόναχο, Staatliche Münzasammlung,
αρ. ευρ. 96543.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.291 Πήλινη ευλογία του αγίου Φωκά της Σινώπης.
Ο άγιος παριστάνεται όρθιος σε στάση δέησης πάνω σε λέμβο.
Αγία Πετρούπολη, Μουσείο Ερμιτάζ.
6^{ος} αι.



εικ.292 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο ερυθρό ίασπι
με παράσταση δελφινιού σε άγκυρα.
Επιγραφή: *ι/χθ/υς*.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου,
αρ. ευρ. 95.
3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.293 Χρυσό δακτυλίδι με εγχάρακτο ιχθύ, τρεις σταυρούς στο δίσκο και τσαμπιά σταφύλια στη στεφάνη.
Αθήνα, Εθνικό αρχαιολογικό Μουσείο,
Συλλογή Σταθάτου
αρ. ευρ. 199.
5^{ος} αι.



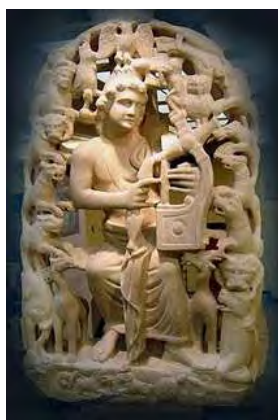
εικ.294 Μαρμάρινη σαρκοφάγος γνωστή
με το όνομα του Junius Bassus, με παράσταση
δυο αδελφών μέσα σε όστρεο.
Ρώμη, Μουσείο του Βατικανό.
4^{ος} αι.



εικ.295 Ασημένια λειψανοθήκη με επίχρυσες λεπτομέρειες,
απεικονίζεται ο άγιος Συμεών ο Στυλίτης.
Πάνω από το κεφάλι του το όστρεο.
Παρίσι, Μουσείο Λούβρου,
αρ. ευρ. BJ 2180.
6^{ος} αι.



εικ.296 Λεπτομέρεια τοιχογραφίας με παράσταση προσκυνητή
ο οποίος φέρει όστρεο-φυλακτό.
Βηθλεέμ, Ναός της Γέννησης.
12^{ος} αι.



εικ.297 Μαρμάρινο ανάγλυφο με παράσταση του
Ορφέα παίζοντας την λύρα του.
Αθήνα, Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο,
αρ. ευρ. BXM 00001.
4^{ος} αι.



εικ.298 Καρνεόλιος με παράσταση του Ιησού ως αλιέα ψυχών.
Θεσσαλονίκη, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού,
αρ. ευρ. Βλμ 12/7.
4^{ος} αι.



εικ.299 Καστανός αχάτης με διπλή παράσταση.
 Πάνω ο Καλός Ποιμένας και κάτω ο Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων.
 Στη μέση η επιγραφή: *ιεθεοεμανο*.
 Βερολίνο, Staatliche Museen, αρ. ευρ. 9405.
 4^{ος} αι.



εικ.300 Καστανός ίασπις. Στην α' όψη εικονίζονται
 δύο Καλοί Ποιμένες (πάνω και κάτω) χριστόγραμμα και χαρακτήρες.
 Στη β' όψη η τρίμορφη Εκάτη, ο Άνουβις κρατώντας σείστρο και ο Αρποκράτης
 έχοντας το δάκτυλο στο στόμα.
 Επιγραφή περιμετρικά: *venus victri(x)*.
 Αμβούργο, Συλλογή W. Skoluda, αρ. ευρ. M093.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.301 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο ερυθρό ίασπι
 με προτομή τρίμορφης Εκάτης.
 Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
 Συλλογή Τζιβανόπουλου,
 αρ. ευρ. 86.
 3^{ος} – 4^{ος} αι.



εικ.302 Ασημένιος δίσκος προσαρτημένος σε νεότερο χρυσό δακτυλίδι.
Παράσταση αμνού σε δόξα με χριστόγραμμα, πάνω σε ψηλό φοινικόδεντρο, κάτω
από δύο περιστέρια και πρόβατα.
Λατινική επιγραφή: *ianva/ti nivas*.
Λονδίνο, Victoria and Albert Museum,
αρ. ευρ. 92-1899.
4^{ος} αι.



εικ.303 Κόκκινος ίασπις με παράσταση της κιβωτού του Νώε.
Επιγραφή: *ιη(σους) χρ(ιστος)*.
Ιδιωτική Συλλογή.
4^{ος} αι.



εικ.304 Ορεία κρύσταλλος με παράσταση της Θυσίας του Αβραάμ.
Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο,
Συλλογή Καραπάνου,
αρ. ευρ. 587.
5^{ος} – 6^{ος} αι.



εικ.305 Χρυσό δακτυλίδι με ένθετο σκουροκάστανο όνυχα
με παράσταση της ανάληψης του προφήτη Ηλία.
Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, Συλλογή A. Hamilton,
Department of Medieval and Modern Europe.
αρ. ευρ. MME 56,4-25,2.
4^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.306 Καρνεόλιος με παράσταση τριών επισοδίων
από τον κύκλο του Ιωνά.
Λέιντεν, Royal Coin Cabinet, Rijksmuseum,
αρ. ευρ. 2355.
3^{ος} – 5^{ος} αι.



εικ.307 Μαρμάρινη επιτύμβια στήλη με παράσταση του Αντίνοου, ως αναστημένου
ήρωα, με σταυρό και σταφύλια.
Βερολίνο, Staatliche Museen.
4^{ος} αι.



εικ.308 Ελεφαντοστέινο ανάγλυφο με παράσταση του Χριστού με σταυρό και πουλί.
 Γύρω του άμπελος με τσαμπιά σταφύλια.
 Κάιρο, Κοπτικό Μουσείο.
 6^{ος} – 7^{ος} αι.



εικ.309 Αιματίτης με παράσταση ανθρώπινου σκελετού
 που οδηγεί άρμα με δύο λέοντες.
 Βερολίνο, Αιγυπτιακό Μουσείο,
 αρ. ευρ. 9885.
 3^{ος} αι.